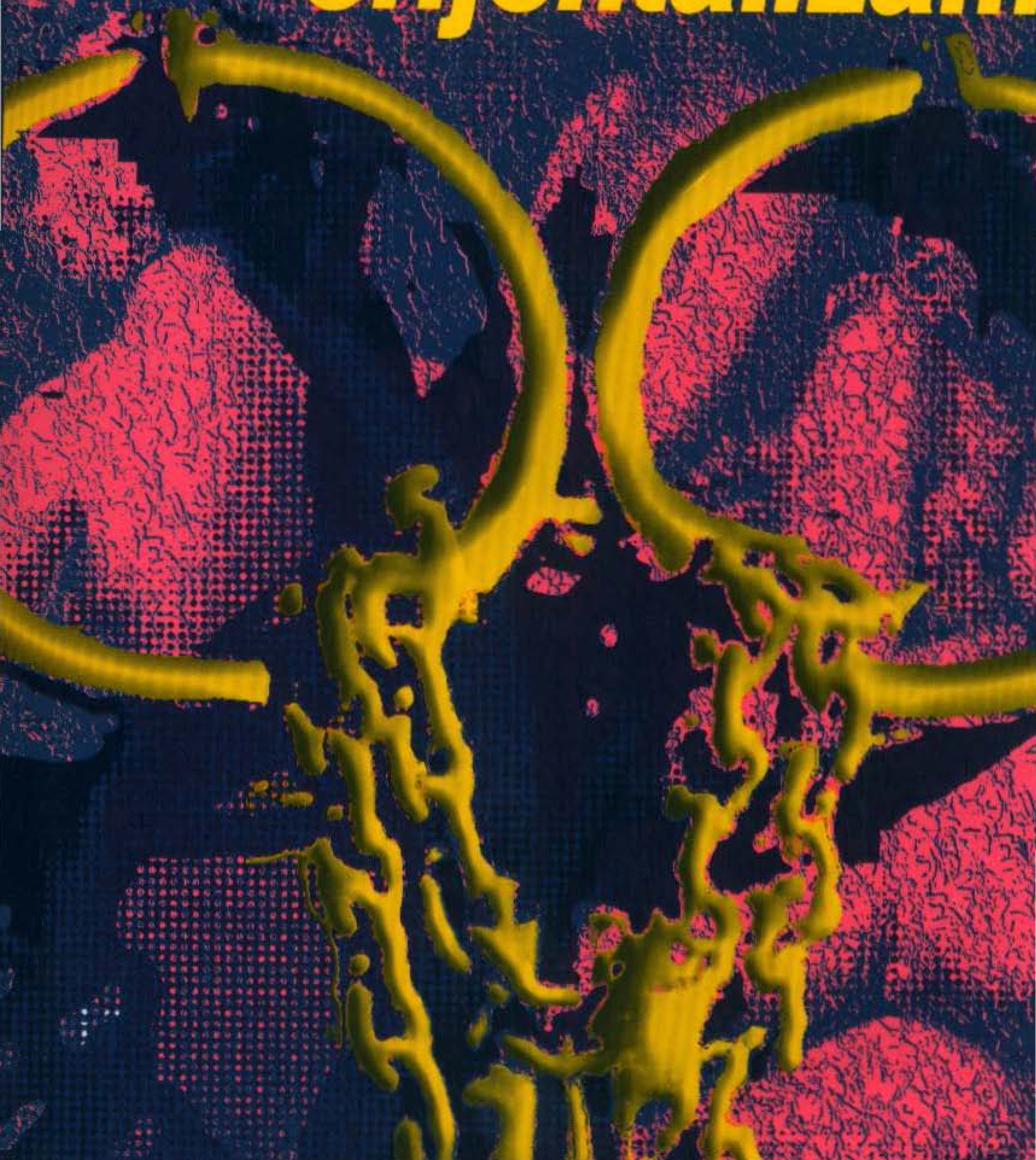
XX VEK

edvard said

orijentalizam



BIBLIOTEKA
XX VEK

112*

Urednik
Ivan Čolović

Edvard V. Said

ORIJENTALIZAM

Prevela s engleskog
Drinka Gojković

Drugo izdanje

Beograd
2008

Naslov originala
Edward W. Said: ORIENTALISM

Edward V. Said (1935, Jerusalim – 2003, Njujork) bio je profesor engleske i komparativne književnosti na univerzitetu Kolumbija u Njujorku, književni i muzički kritičar, kulturolog i angažovani borac za prava Palestinaca. Veoma plodan autor, Said je objavio veliki broj knjiga, među kojima su, pored *Orijentalizma*, najpoznatije: *Pitanje Palestine* (*The Question of Palestine*, 1981), *Svet, tekst i kritika* (*The World, the Text and the Critic*, 1983); *Kultura i imperijalizam* (*Culture and Imperialism*, 1993); *Politika razvlašćivanja* (*The Politics of Disposession*, 1994); *Predstave o intelektualcima* (*Representations of the Intellectuals*, 1996) i *Razmišljanja o izgnanstvu i drugi ogledi* (*Reflections on exile and other essays*, 2000). Objavio je memoare pod naslovom *Izmešten* (*Out of place: A Memoir*, 1999).

Korice
Ivan Mesner

ZA DŽENET I IBRAHIMA

Reč zahvalnosti

O Orijentu sam čitao godinama, ali je najveći deo ove knjige napisan tokom 1975-1976, u periodu koji sam proveo kao stipendista Centra za bihejviorističke nauke, na univerzitetu Stenford, Kalifornija. Imao sam sreće da u ovoj jedinstvenoj i velikodušnoj instituciji dobijem ne samo podršku nekolicine svojih kolega, nego i pomoć od Džoan Vormbrun (Joan Warmbrunn), Krisa Hota (Chris Hoth), Džejn Kilsmajer (Jane Kielsmeier), Prestona Katlera (Preston Cutler) i direktora Centra, Gardnera Lindzija (Gardner Lindzey). Spisak prijatelja, kolega i studenata koji su čitali ili slušali delove ili pak čitav ovaj rukopis toliko je dugačak da i meni, a sada, kad se rukopis konačno pojavio kao knjiga, možda čak i njima, može biti pomalo neprijatno. Ipak, želim da se na uvek dobrodošloj podršci zahvalim Dženet i Ibrahimu Abu-Lugodu (Janet and Ibrahim Abu-Lughod), Noamu Čomskom (Noam Chomsky) i Rodžeru Ovenu (Roger Owen), koji su pratili ovaj projekt od početka do kraja. Isto tako, želim sa zahvalnošću da pomenem dobrodošlo i kritičko interesovanje kolega, prijatelja i studenata sa različitih strana, čija su pitanja i diskusije znatno doprineli izoštravanju teksta. Andre Šifrin (André Schiffrin) i Džin Morton (Jeanne Morton) iz izdavačke kuće Panteon bili su idealni urednik i lektor, i zahvaljujući njima je (bar za autora) tegobno pripremanje rukopisa postalo instruktivan i zanimljiv proces. Marijam Said (Mariam Said) mi je u velikoj meri pomogla svojim istraživanjem moderne istorije orijentalističkih institucija. No, osim toga, njena podrška, ispunjena ljubavlju, omogućila je ne samo da rad na ovoj knjizi bude zadovoljstvo, nego da uopšte bude mogućan.

Njujork E. V. S.
Septembar – oktobar 1977

Oni sebe ne mogu zastupati,
njih mora da zastupa drugi.

Karl Marks, *Osamnaesti Brimer Luja Bonaparte*

Istok je karijera.

Bendžamin Dizraeli, *Tankred*

UVOD

I

Francuski novinar, koji je tokom užasnog građanskog rata 1975-1976. boravio u Bejrutu, s tugom je pisao o razorenom gradskom jezgru koje je "nekada pripadalo ... Šatobrijanovom i Nervalovom Orijentu."[1] Bio je, dakako, u pravu, pogotovu sa stanovišta jednog Evropljanina. Orijent je bezmalo bio evropski izum; od starine je to bilo mesto romantičnih ljubavnih pustolovina, egzotičnih bića, uspomenâ i pejzaža koji žive u čovekovom sećanju, jedinstvenih iskustava. A sada je, evo nestajao; na neki način, to se već dogodilo, njegovo je vreme prošlo. Bilo je možda nevažno što se taj proces tiče i Orijentalaca, što su čak i u doba Šatobrijana i Nervala tamo živeli Orijentalci, i što su sada oni bili ti koji pate; za evropskog posetioca najvažnija je bila evropska slika Orijenta i njena aktuelna sudbina – i jedno i drugo imalo je za novinara i njegove francuske čitaoce privilegovan zajednički smisao.

Kod Amerikanaca, Orijent ne budi ista osećanja. Oni ga pre povezuju s Dalekim Istokom (pre svega, s Kinom i Japanom). Za razliku od Amerikanaca, kod Francuza i Britanaca – manje kod Nemaca, Rusa, Španaca, Portugalaca, Italijana i Švajcaraca – postoji duga tradicija onoga što ću zvati *orijentalizmom*, razumevanjem Orijenta koje je zasnovano na posebnom mestu Orijenta u zapadnoevropskom iskustvu. Orijent nije samo sused Evrope; on je i mesto najvećih, najbogatijih i najstarijih evropskih kolonija, izvor njenih civilizacija i

[1] Thierry Desjardins, *Le Martyre du Liban* (Paris: Plon, 1976), str. 14.

jezikâ, njen suparnik u kulturi i jedna od njenih najdubljih i najčešćih slikâ o Drugome. Uz to, Orijent je pomogao da se Evropa (ili Zapad) definiše kao njegova kontrastna slika, ideja, ličnost, iskustvo. No, nijedan od tih Orijenata nije samo delo imaginacije. Orijent je sastavni deo evropske *materijalne* civilizacije i kulture. U kulturalnom, pa čak i ideološkom pogledu, orijentalizam to izražava i reprezentuje jednim oblikom diskursa koji nalazi podršku u institucijama, vokabularu, akademskoj nauci, slikovnosti, doktrinama, čak i kolonijalnoj birokratiji i kolonijalnim stilovima. Nasuprot tome, američko razumevanje Orijenta želi da deluje znatno manje zgusnuto, mada bi naše nedavne japanske, koreanske i indokineske avanture trebalo da počnu da utiču na stvaranje trezvenije, realističnije svesti o "Orijentu". Štaviše, masivna američka ekonomska i politička uloga na Bliskom (Srednjem) Istoku zahteva od nas da pokušamo da razumemo taj Orijent što je moguće bolje.

Čitalac će shvatiti (a to će mu postajati i sve jasnije tokom mnogih stranica koje slede) da pod orijentalizmom podrazumevam nekoliko stvari, koje su, po mome mišljenju, sve među sobom zavisne. Najspremnije se prihvata akademsko određenje orijentalizma; doista, u nizu akademskih institucija ta etiketa još uvek je u službi. Orijentalista je svako – bio on antropolog, sociolog, istoričar ili filolog – ko predaje o Orijentu, piše o njemu, ili ga istražuje, svejedno da li u njegovim specifičnim ili u njegovim opštim aspektima, a orijentalizam je ono što taj naučnik ili naučnica rade. Ako poredimo s terminima *orijentalne studije* ili *oblasne studije* (area studies), tačno je da su današnji specijalisti manje skloni terminu *orijentalizam*, koliko zbog njegove prevelike neodređenosti i uopštenosti, toliko i zato što on podrazumeva nadmeni egzekutivni stav evropskog kolonijalizma devetnaestog i ranog dvadesetog veka. Pa ipak, i dalje se pišu knjige i održavaju kongresi u čijoj je žiži "Orijent" i čiji su glavni autoritet orijentalisti u svom starom ili novom ruhu. Suština je u tome da

će orijentalizam – sve i ako se ne sačuva u svom nekadašnjem obliku – nastaviti akademski da živi kroz svoje doktrine i teze o Orijentu i Orijentalcima.

S ovom akademskom tradicijom, čija sudbina, reinkarnacije, specijalizacije i transmisije predstavljaju, delom, predmet ove knjige, povezano je opštije značenje orijentalizma. Orijentalizam je stil mišljenja, zasnovan na ontološkoj i epistemološkoj distinkciji koja se povlači između "Orijenta" i (najčešće) "Okcidenta". Zato je veliki broj pisaca, među kojima su pesnici, romansijeri, filozofi, politički teoretičari, ekonomisti i imperijalni administratori, prihvatio osnovnu razliku između Istoka i Zapada kao polaznu tačku za svoje složene teorije, epove, romane, društvene opise i političke izveštaje koji se tiču Orijenta, njegovih ljudi, običaja, "duha", sudbine, i tako dalje. *Taj* orijentalizam može da obuhvati Eshila, recimo, kao i Viktora Igoa, Dantea i Karla Marksa. Nešto kasnije u ovom uvodu ću se pozabaviti metodološkim problemima, s kojima se srećemo kad je jedno "polje" ovako široko konstruisano.

Razmena između akademskog i manje ili više imaginacijskih značenja orijentalizma neprestana je; od poznog osamnaestog veka postoji između njih znatan, prilično disciplinovan, čak i regulisan saobraćaj. Sada dolazim do trećeg značenja orijentalizma, koje je istorijski i materijalno preciznije definisano nego dva prethodna. Uzimajući pozni osamnaesti vek kao grubo određenu polaznu tačku, o orijentalizmu se može raspravljati i on se može analizirati kao esnafska institucija za bavljenje Orijentom – bavljenje koje će se ogledati u tome što će se o njemu davati izjave, odobravati određena shvatanja, što će se on opisivati, o njemu podučavati, što će se on uređivati, što će se njime vladati: ukratko, orijentalizam se tu shvata kao zapadni stil dominacije, restrukturisanja i posedovanja vlasti nad Orijentom. Smatrao sam da će mi ovde, kako bih identifikovao orijentalizam, koristiti da upotrebim Fukoov pojam diskursa, onako kako ga on opisuje u

knjigama *Arheologija znanja* (*Archaeology of Knowledge*) i *Disciplinovati i kažnjavati* (*Discipline and Punish*). Moja je tvrdnja da je bez ispitivanja orijentalizma kao diskursa nemoguće razumeti ogromnu sistemsku disciplinu, uz čiju je pomoć evropska kultura bila kadra da tokom post-prosvetiteljskog perioda ovlada Orijentom – pa i da ga proizvede – politički, sociološki, vojno, ideološki, naučno i imaginacijski. Štaviše, orijentalizam je imao tako autoritativnu poziciju da ne verujem da je iko mogao pisati, misliti ili delati u vezi s Orijentom a da pri tom ne uzima u obzir ograničenja u mišljenju i delanju koja je nametao orijentalizam. Ukratko, zahvaljujući orijentalizmu, Orijent nije bio (niti je sada) slobodan predmet mišljenja ili delanja. To ne znači da orijentalizam unilateralno određuje šta se može reći o Orijentu, nego da se, kad god je reč o tom posebnom entitetu – "Orijentu" – s njim neminovno povezuje (i u njega uključuje) čitava mreža interesa. Ova knjiga nastoji da pokaže kako je do toga došlo. Ona takođe nastoji da pokaže da je evropska kultura ojačala sopstvenu snagu i identitet profilišući se spram Orijenta kao svog surogata ili čak svog skrivenog Ja.

U istorijskom i kulturalnom pogledu, postoji kvalitativna razlika između franko-britanskog angažmana na Orijentu i – do perioda američkog uspona posle Drugog svetskog rata – angažmana bilo koje druge evropske ili atlantske sile. Zato, govoriti o orijentalizmu znači uglavnom, iako ne isključivo, govoriti o britanskom ili francuskom kulturalnom poduhvatu, o projektu čije dimenzije obuhvataju krajnje različita područja, kakva su polje imaginacija, čitava Indija i Levant, biblijski tekstovi i biblijske zemlje, trgovina začinima, kolonijalne vojske i duga tradicija kolonijalnih administratora, zadivljujući korpus znanja, nebrojeni "eksperti" za Orijent i "znalci" Orijenta, profesura o Orijentu, složena lepeza ideja o Orijentu (orijentalni despotizam, orijentalni sjaj, surovost, senzualnost), mnoge istočnjačke sekte, filozofije i mudrosti prilagođene za evropsku upotrebu – listu je moguće manje-više bes-

konačno širiti. Moje je tumačenje da orijentalizam proizlazi iz posebne bliskosti uspostavljene, s jedne strane, između Britanije i Francuske, a s druge Orijenta, koji je do ranog devetnaestog veka odista podrazumevao samo Indiju i biblijske zemlje. Od početka devetnaestog veka do kraja Drugog svetskog rata, Orijentom i orijentalizmom vladale su Francuska i Britanija; od Drugog svetskog rata Orijentom vlada Amerika, a pristupa mu na način na koji su to nekad činile Francuska i Britanija. Iz ove bliskosti, čija je dinamika izvanredno produktivna čak i ako uvek demonstrira srazmerno veću snagu Okcidenta (britanskog, francuskog, ili američkog), nastao je masivni korpus tekstova koje zovem orijentalističkim.

Odmah moram da kažem da sam, i pored velikog broja knjiga i autora koje ovde istražujem, još veći broj morao jednostavno da izostavim. Međutim, ono što želim da izložim ne zavisi ni od iscrpnog kataloga tekstova koji se bave Orijentom, ni od jasno ograničenog niza tekstova, autora i ideja, koji svi zajedno obrazuju orijentalistički kanon. Ja sam se vezao za drugačiju metodološku alternativu – čiju kičmu, na izvestan način, predstavlja niz istorijskih generalizacija koje pravim u Uvodu – i upravo njima želim da se sada pozabavim analitičkije i detaljnije.

II

Polazim od pretpostavke da Orijent nije inertna prirodna činjenica. On nije nešto što prosto *postoji*, kao što ni Okcident nije nešto što prosto *postoji*. Moramo ozbiljno uzeti Vikoovo izvanredno zapažanje da ljudi sami stvaraju svoju istoriju, da mogu da znaju samo ono što su napravili, i proširiti ga na geografiju: mesta, regione, geografska područja poput "Orijenta" i "Okcidenta" stvorio je, kao geografske i kulturalne entitete – o istorijskim da i ne govorimo – čovek. I zato, Orijent je, u istoj meri kao i sâm Zapad, ideja koja ima istoriju i tradiciju mišljenja, slikovnost i rečnik, zahvaljujući kojima

je Orijent postao realan i prisutan na Zapadu i za Zapad. Dva geografska entiteta stoga podržavaju i do izvesne mere odražavaju jedan drugog.

Pošto smo to utvrdili, moramo ustanoviti i nekoliko razumnih ograničenja. Na prvom mestu, bilo bi pogrešno zaključiti da je Orijent *suštinski* bio ideja ili kreacija koja nema oslonac ni u kakvoj korespondentnoj realnosti. Kad Dizraeli u svom romanu *Tankred* kaže da je Istok karijera, on ima na umu da je zainteresovanost za Istok nešto što će pametan mladi Zapadnjak otkriti kao strast snažniju od svih drugih strasti; ne bismo to smeli tumačiti tako kao da je rekao da je Istok za Zapadnjake *samo* karijera. Postojale su – i postoje – kulture i nacije koje se nalaze na Istoku, i čiji životi, istorije i običaji imaju grubu realnost očigledno daleko veću od svega što se o njima može reći na Zapadu. Ova studija o orijentalizmu nema šta da doda toj činjenici, osim da je prećutno prizna. Ali, fenomen orijentalizma koji ja ovde proučavam ne bavi se, u principu, podudarnošću između Istoka i Zapada, nego unutrašnjom konzistentnošću orijentalizma i njegovih ideja o Orijentu (Istok kao karijera) uprkos svim podudarnostima, ili s one strane svih podudarnosti, ili pak uprkos odsustvu podudarnosti sa "realnim" Orijentom. Moja je tvrdnja da se Dizraelijev iskaz o Istoku odnosi uglavnom na tu stvorenu konzistentnost, tu regularnu konstelaciju idejâ kao nadmoćnu predstavu o Orijentu, a ne na sâmo njegovo biće, kako je to formulisao Volas Stivens.

Drugo je ograničenje da se ideje, kulture i istorije ne mogu ozbiljno razumeti ni proučavati a da se istovremeno ne proučava njihova moć, ili preciznije – konfiguracija snage. Verovati da je Orijent stvoren – ili, kako ja to kažem, "orijentalizovan" – i da se takve stvari događaju prosto kao nužnost imaginacije, znači biti neiskren. Odnos između Okcidenta i Orijenta je odnos snage, dominacije, različitih stupnjeva složene hegemonije; naslov klasične studije K.M. Panikara, *Azija i zapadna dominacija* (*Asia and Western Dominance*) vrlo

tačno ukazuje na to.[2] Orijent je orijentalizovan ne samo zato što je otkriveno da je "orijentalan" u svim onim vidovima koje je prosečan Evropljanin devetnaestog veka smatrao opštim mestom, nego i zato što je *mogao da bude načinjen* orijentalnim – dakle, što je pristao da bude orijentalan. Mala saglasnost postoji, recimo, u vezi sa činjenicom da je Floberov susret sa egipatskom kurtizanom stvorio široko uticajan model orijentalne žene; ona nikada nije govorila o sebi, nikada nije predstavljala svoje emocije, prisustvo, istoriju. *On* je govorio u njeno ime i predstavljao je. Bio je stranac, srazmerno bogat muškarac, i to su bile istorijske činjenice dominacije, koje su mu omogućavale ne samo da fizički poseduje Kučuk Hanem, nego i da govori u njeno ime i kaže svojim čitaocima na koji je način ona "tipično orijentalna". Moj je stav da Floberova pozicija moći u odnosu na Kučuk Hanem nije bila neki izolovan momenat. Ona pre odslikava obrazac odnosa moći između Istoka i Zapada, i diskurs o Orijentu, koji je ovaj obrazac omogućio.

To nas dovodi do trećeg ograničenja. Ne treba pretpostaviti da je struktura orijentalizma isključivo struktura laži i mitova, koji bi, samo kad bi istina bila izrečena, prosto iščezli. Ja sâm verujem da je orijentalizam vredniji kao znak evroatlantske moći nad Orijentom nego kao istinit diskurs o Orijentu (što on, u svojoj akademskoj ili naučnoj formi, pretenduje da bude). Ipak, ono što moramo da poštujemo i da pokušamo da shvatimo jeste sama udružena snaga orijentalističkog diskursa, njegove veoma tesne veze sa moćnim socioekonomskim i političkim institucijama i njegova ogromna trajnost. Na kraju krajeva, svaki sistem ideja koji, kao mudrost koja se (preko akademskih institucija, knjigâ, kongresâ, univerzitetâ, institutâ za inostrane poslove) prenosi drugima, može da ostane neizmenjen od vremena Ernesta Renana preko poznih četrdesetih godina devetnaestog veka, do onoga

---

[2] K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance* (London: George Allen & Unwin, 1959).

što se danas radi u Sjedinjenim Američkim Državama, mora biti nešto daleko značajnije od obične kolekcije laži. Orijentalizam zato nije nikakva nestvarna ev-ropska fantazija o Orijentu, nego stvoreni korpus teorije i prakse, u koji se tokom mnogih generacija materijalno znatno ulagalo. Trajno ulaganje pretvorilo je orijentalizam kao sistem znanja o Orijentu u prihvaćenu rešetku kroz koju je Orijent, kao kroz filter, ulazio u zapadnu svest, baš kao što je isto to ulaganje umnožavalo – i učinilo odista produktivnim – iskaze koji su iz orijentalizma prelazili u opštu kulturu.

Gramši je načinio korisnu analitičku distinkciju između civilnog i političkog društva, prema kojoj je civilno društvo načinjeno od dobrovoljnih (ili bar racionalnih i neprisilnih) afilijacija kakve su škole, porodice i udruženja, a političko – od državnih institucija (vojske, policije, centralne administracije), čija se uloga u državnoj zajednici sastoji u direktnoj dominaciji. Kultura je, svakako, na delu unutar civilnog društva, gde se uticaj idejâ, institucijâ i raznih ličnosti ne ostvaruje kroz dominaciju, nego kroz ono što Gramši zove saglasnošću. U svakom netotalitarnom društvu, dalje, određeni kulturalni oblici nadmoćniji su od drugih, kao što su i određene ideje uticajnije od drugih; oblik ovog vodstva u kulturi Gramši je identifikovao kao *hegemoniju*, pojam neophodan za bilo kakvo razumevanje kulturalnog života na industrijskom Zapadu. Upravo je hegemonija, ili pre rezultat delovanja kulturalne hegemonije, ono što orijentalizmu daje snagu i trajnost o kojima sam govorio. Orijentalizam nije bio mnogo daleko od onoga što je Denis Hej nazvao idejom Evrope,[3] kolektivnim pojmom o "nama", Evropljanima, kao suprotnima svim "onim" ne-Evropljanima; i odista, ima razloga da se tvrdi da je upravo glavna komponenta evropske kulture ono što je tu kulturu učinilo hegemonom kako unutar, tako i izvan Evrope: naime,

[3] Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, drugo izdanje (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).

ideja evropskog identiteta koji je nadmoćan u odnosu na sve ne-evropske narode i kulture. Tu je, zatim, hegemonija evropskih ideja o Orijentu, u kojima se ponavljaju stavovi o evropskoj superiornosti nad orijentalnom zaostalošću, obično zanemarujući mogućnost da bi nezavisniji, skeptičniji mislilac mogao imati drugačije shvatanje o tom predmetu.

Na prilično konstantan način, strategija orijentalizma zavisi od ove fleksibilne *pozicione* superiornosti, koja Zapadnjake dovodi u čitav niz mogućnih odnosa sa Orijentom, a da pri tom nikad ne izgube relativnu nadmoć. A zašto bi i bilo drugačije, pogotovu tokom perioda izvanrednog uspona Evrope od pozne renesanse do današnjih dana? Naučnik, izučavalac, misionar, trgovac ili vojnik bio je na Orijentu ili je mogao misliti o njemu zato što je *mogao da bude tamo*, ili je mislio da može da bude tamo, a da pri tom na strani samog Orijenta nailazi na veoma mali otpor. Pod opštom oznakom poznavanja Orijenta i pod kišobranom zapadne hegemonije nad Orijentom počev od kraja osamnaestog veka, pojavio se jedan složeni Orijent, pogodan za izučavanje u akademskim ustanovama, za izlaganje u muzejima, za rekonstrukciju u kolonijalnim kancelarijama, za teorijsko uprizorenje u antropološkim, biološkim, lingvističkim, rasnim i istorijskim tezama o ljudskoj vrsti i univerzumu, za postavljanje ekonomskih i socijalnih teorija o razvoju, revoluciji, kulturalnosti, nacionalnom ili religijskom karakteru. Uz to, imaginacijsko ispitivanje prilikâ na Orijentu bilo je manje ili više ekskluzivno zasnovano na suverenoj zapadnoj svesti, iz čijeg je neugroženog središnjeg položaja izronio orijentalni svet, najpre u skladu s opštim idejama o tome ko je i šta je Orijentalac, a zatim u skladu s detaljnom logikom, kojom nije vladala samo empirijska realnost, nego skup želja, represija, ulaganja i projekcija. Ako možemo da ukažemo na velika, istinski naučna orijentalistička dela kakva je *Arapska hrestomatija* od Silvestra de Sasija (*Chrestomathie arabe*), ili *O navikama i običajima modernih Egipćana* od Edvarda Vilijama Lejna (*Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*), treba

da zabeležimo i to da su Renanove i Gobinoove ideje o rasama proizašle iz istog impulsa, baš kao i mnoštvo viktorijanskih pornografskih romana (videti analizu dela "Požudni Turčin" /The Lustful Turk/ od Stivena Markusa[4]).

A ipak, čovek mora neprestano da se pita da li je ono što je bitno u orijentalizmu upravo opšta grupa ideja koje dominiraju masom građe – a za koje bi malo ko mogao poreći da su bile prožete doktrinama o evropskoj superiornosti, različitim vidovima rasizma, imperijalizma, dogmatskim shvatanjima o "orijentalnom" kao nekoj vrsti ideala i nepromenljivoj apstrakciji – ili je pak bitan još mnogo raznolikiji skup dela koje su stvorili nebrojeni pojedinačni pisci, o kojima bi trebalo misliti kao o individualnim instancama među autorima koji se bave Orijentom. Na određeni način, dve alternative, opšta i pojedinačna, odista predstavljaju dva pogleda na istu građu: u obema bi se trebalo baviti pionirima u tom polju, kakav je Vilijam Džouns, velikim umetnicima kakvi su Nerval ili Flober. A zašto ne bi bilo mogućno uposliti istovremeno obe perspektive, ili jednu posle druge? Zar ne postoji očigledna opasnost od iskrivljavanja (kakvom je upravo akademski orijentalizam uvek bio sklon) ako se sistematski primenjuje bilo suviše opšti, bilo suviše specifičan nivo deskripcije?

Moj strah je dvostruk – od iskrivljavanja i od nepreciznosti, ili pre od nepreciznosti koju stvara suviše dogmatsko usmeravanje na opštost i suviše pozitivističko usredsređivanje na lokalni aspekt. Nastojeći da se bavim tim problemima, nastojao sam da se bavim trima glavnim aspektima moje sopstvene savremene realnosti, koja, čini mi se, ukazuje na izlaz iz metodoloških ili perspektivističkih teškoća o kojima sam raspravljao, teškoćâ koje bi mogle naterati čoveka, ili da napiše oštru polemiku protiv opšteg nivoa deskripcije toliko neprihvatljivog da on čak nije ni vredan tog napora, ili pak da sastavi tako detaljnu i atomističku seriju analiza da izgubi iz vida opšte crte one sile koja oblikuje ovo polje i daje mu specifičnu uverljivost. Kako onda prepoznati individualnost i pomiriti je sa njenim pojmljivim, ali ni u kom slučaju pasivnim ili čisto diktatorskim, opštim i hegemonim kontekstom?

[4] Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England* (1966; obnovljeno izdanje, New York: Bantam Books, 1967) str. 200–219.

III

Pomenuo sam tri aspekta svoje savremene realnosti: moram sada da objasnim o čemu je reč i da se njima ukratko pozabavim, da bi se moglo videti šta me je navelo na poseban smer istraživanja i pisanja.

1. *Distinkcija između čistog i političkog znanja.* Veoma je lako tvrditi da znanje o Šekspiru ili Vordsvortu nije političko, dok znanje o savremenoj Kini ili Sovjetskom Savezu jeste. Moja osnovna formalna i profesionalna oznaka je "humanističar ", a to je naziv koji ukazuje da su jezik i književnost moje polje , i da je stoga mala verovatnoća da bi u onome čime se u okviru tog polja bavim moglo postojati nešto politično. Naravno, sve te oznake i pojmovi kako ih ja ovde koristim prilično su neiznijansirani, ali mi se čini da je ono na šta ovde ukazujem relativno opšta stvar. Jedan razlog što se kaže da humanističar koji piše o Vordsvortu, ili priređivač čija je specijalnost Kits, nije uključen ni u šta što ima veze s politikom leži u tome što njegov rad nema, reklo bi se, direktnog političkog uticaja na realnost u svakodnevnom smislu. Istraživač čije je polje sovjetska ekonomija radi u oblasti visokog napona, za koju postoji veliki interes vlade, i studije ili predlozi koje bi on mogao da stvori biće razmatrane od strane tvoraca politike, vladinih službenika, institucijskih ekonomista, obaveštajnih eksperata. Distinkcija između "humanističara" i lica čiji rad ima političke implikacije ili politički značaj može se proširiti time što će se reći da je ideološka boja onog prvog od nevelikog značaja za politiku (mada nije beznačajna za njego-

ve kolege u istoj oblasti, koje mogu prigovoriti njegovom staljinizmu ili fašizmu, ili previše lakom liberalizmu), dok je ideologija onog drugog direktno upletena u materijal kojim se on bavi – doista, ekonomija, politika i sociologija u modernim akademskim ustanovama jesu ideološke nauke – pa se otuda uzima zdravo za gotovo da je on "političan".

Ipak, presudan zahtev koji se postavlja najvećem delu znanja koje se proizvodi na savremenom Zapadu (a tu govorim uglavnom o Sjedinjenim Američkim Državama) odnosi se na to da ono treba da bude nepolitično, to jest naučno, akademsko, objektivno, iznad pristrasnih ili uskogrudih doktrinarnih verovanja. Takva ambicija možda nije sporna u teoriji, ali realnost je u praksi mnogo problematičnija. Niko još nije izmislio način da naučnika odvoji od životnih okolnosti, od njegove (svesne ili nesvesne) vezanosti za sopstvenu klasu, verovanja, socijalni položaj, ili prosto od onoga što svako čini kao član društva. Sve to neprestano utiče na njegov profesionalni rad, mada on u svojim istraživanjima i plodovima tih istraživanja nastoji – i to je sasvim razumljivo – da dostigne nivo relativne slobode od inhibicija i ograničenja sirove, svakodnevne stvarnosti. Jer, odista postoji znanje koje je manje parcijalno od pojedinca koji ga proizvodi, opterećenog zamršenim i zbunjujućim životnim okolnostima. No, to znanje nije zbog toga automatski nepolitično.

Da li su rasprave o književnosti ili o klasičnoj filologiji opterećene političkim značajem – odnosno, imaju li neposredan politički značaj – veoma je krupno pitanje, na koje sam pokušao detaljnije da odgovorim na drugom mestu.[5] Ovde me zanima nešto drugo: da sugerišem na koji način generalni liberalni konsenzus da je "istinsko" znanje fundamentalno nepolitično (i obrnuto, da otvoreno politično znanje nije "istinsko" znanje) prikriva veoma organizovane (mada skriveno organizovane)

[5] Vidi moju knjigu *Criticism Between Culture and System* (Cambridge, Mass: Harvard University Press 1983).

političke okolnosti koje preovlađuju u proizvodnji znanja. To nije lako razumeti danas kad se pridev "politički" koristi kao etiketa čiji je cilj da diskredituje svaki rad koji se usuđuje da naruši protokol željene nad-politične objektivnosti. Možemo, najpre, reći da civilno društvo priznaje gradaciju političkog značaja u različitim poljima znanja. Do izvesne mere, politički značaj koji se daje određenom polju proizlazi iz mogućnosti da se ono direktno prevede u ekonomske pojmove; ali politički značaj u većoj meri proizlazi iz toga koliko je to polje blizu ustanovljivim izvorima moći u političkom društvu. Zato je verovatno da će studiju o dugotrajnim sovjetskim energetskim potencijalima i njihovim efektima na vojnu sposobnost verovatno naručiti Ministarstvo odbrane, te da će ona steći neku vrstu političkog statusa koji ni na koji način ne može pripasti studiji o Tolstojevom ranom romanu, koju delimično finansira neka fondacija. No, i jedno i drugo delo spada u ono što civilno društvo smatra sličnim poljem – u rusistiku, iako jedno od tih dela može da načini veoma konzervativan ekonomista, a drugo – radikalan književni istoričar. Ja, dakle, ovde tvrdim da "Rusija" kao opšti predmet ima političku prednost nad suptilnijim razlikama kakve su "ekonomija" i "književna istorija", zato što se političko društvo u Gramšijevom smislu proteže i u ona područja civilnog društva kakvo je akademski život, i unosi u njih značaj koji ga se direktno tiče.

Ne želim da nastavljam ovu argumentaciju na opštoj teorijskoj ravni: čini mi se da vrednost i kredibilitet onoga o čemu govorim mogu da pokažem samo ako budem mnogo specifičniji, recimo onako kao što je Noam Čomski proučavao instrumentalnu vezu između Vijetnamskog rata i pojma objektivne nauke, kakav je korišćen da pokrije vojna istraživanja koja je sponzorisala država.[6] Danas, pošto su Britanija, Fran-

[6] Pre svega u delima *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays* (New York: Pantheon Books, 1969) i *For Reasons of State* (New York: Pantheon Books, 1973).

cuska, a u novije vreme i Sjedinjene Američke Države imperijalne sile, njihova politička društva daju njihovim civilnim društvima određen podstrek, tako reći direktnu političku infuziju, gde god i kad god su u pitanju stvari koje za njih u inostranstvu imaju imperijalni značaj. Sumnjam, recimo, da je kontroverzno reći da se neki Englez krajem devetnaestog veka u Indiji ili Egiptu zanimao za te zemlje na način koji je uvek podrazumevao da ih on vidi kao britanske kolonije. Reći to može izgledati sasvim drugačije negoli reći da je svekoliko akademsko znanje o Indiji i Egiptu na neki način obojeno i obeleženo, oskrnavljeno činjenicom da nosi masivni beleg politike – a opet, *ja upravo to kažem* u ovoj studiji o orijentalizmu. Jer, ako je tačno da proizvodnja znanja u humanističkim naukama nikada ne može da zanemari ili ospori činjenicu da je autor kao ljudski subjekt upleten u okolnosti sveta kojem pripada, onda mora biti tačno i to da u slučaju Amerikanca ili Engleza koji proučava Orijent ne može biti govora o razdvajanju osnovnih okolnosti od aktuelnosti koju one za *njega* imaju: on prilazi Orijentu najpre kao Evropljanin ili Amerikanac, a zatim kao pojedinac. A biti Evropljanin ili Amerikanac u takvoj situaciji ni u kom slučaju nije neutralna činjenica. Ona znači i značila je biti svestan, makar i neodređeno, da čovek pripada sili koja ima jasno definisane interese na Orijentu i, što je još važnije, da pripada delu sveta koji ima jasno definisanu istoriju angažmana na Orijentu, bezmalo od Homerovog vremena.

Kad ih izrazimo na ovaj način, ove političke aktuelnosti još uvek su suviše nedefinisane i opšte da bi bile zaista zanimljive. Svako će se složiti s njima, mada to ne znači da će se složiti i da su one bile zaista značajne, recimo, za Flobera kad je pisao *Salambo*, ili za H. A. R. Džiba kad je pisao *Moderne struje u islamu* (*Modern Trends in Islam*). Nevolja je u tome što postoji suviše velika udaljenost između masivne dominantne činjenice kako sam je ja opisao i detalja svakodnevnog života, koji vladaju pojedinačnim disciplinama, romanom ili naučnim tekstom u trenutku dok svaki od njih nastaje. No, ako od samog početka uklonimo svaku misao o tome da "masivne" činjenice kakva je imperijalna dominacija mogu mehanički i deterministički biti primenjene na tako složene pojave kao što su kultura i ideje, počećemo da ulazimo u zanimljiv način proučavanja. Moja je ideja da je evropsko, a zatim i američko interesovanje za Orijent bilo političko s obzirom na neka od očiglednih istorijskih objašnjenja o njemu, koja sam ovde naveo, ali da je upravo kultura stvorila to interesovanje, da je ona dinamički delovala uporedo sa sirovim političkim, ekonomskim i vojnim razlozima, i načinila Orijent raznolikim i složenim područjem kakvo je on očigledno bio u oblasti koju nazivam orijentalizmom.

Otuda, orijentalizam nije prosto politička tema ili oblast koja se pasivno reflektuje u kulturi, naučnom izučavanju ili institucijama; niti je velika i difuzna zbirka tekstova o Orijentu; niti predstavlja i izražava neku opaku imperijalističku "zapadnu" zaveru koja treba da potlači "orijentalni" svet. On, pre, predstavlja *raspodelu* geopolitičke svesti na estetske, naučne, ekonomske, sociološke, istorijske i filološke tekstove; on je *elaboracija* ne samo osnovne geografske razlike (svet je sastavljen od dve nejednake polovine, Orijenta i Okcidenta), nego i čitavog niza "interesâ" koje on ne samo što stvara nego i održava uz pomoć sredstava kakva su naučno otkriće, filološka rekonstrukcija, psihološka analiza, opis pejzaža i sociološki opis; on *jeste* određena *volja* ili *namera* – pre nego izraz volje ili namere – da se razume, manipuliše, čak i primi u sebe jedan očigledno različit (ili alternativan i nov) svet; on je, iznad svega, diskurs koji ne stoji ni u kakvoj direktnoj, korespondentnoj vezi s političkom moći u sirovom obliku, nego se pre stvara i postoji u nejednakoj razmeni s različitim vidovima moći i do izvesne mere se oblikuje u razmeni s političkom moći (kao u slučaju kolonijalnog ili imperijalnog establišmenta), moći intelekta (kao u slučaju dominantnih nauka poput komparativne lingvistike ili anatomije, ili bilo koje od

modernih političkih nauka), moći kulture (kao u slučaju dogmi ili kanona ukusa, tekstova, vrednosti),moralne moći (kakve su ideje o tome šta "mi" možemo, a "oni" ne mogu da čine ili razumeju kao što "mi" možemo). U stvari, moja osnovna tvrdnja glasi da je orijentalizam određena dimenzija – a ne samo da reprezentuje dimenziju – moderne političko–intelektualne kulture i da, budući takav, ima manje veze sa Orijentom nego sa "našim" svetom.

Pošto je orijentalizam kulturalna i politička činjenica, on ne postoji u nekom arhivskom vakuumu; baš naprotiv, verujem da se može pokazati da ono što se misli, govori ili čak čini u vezi s Orijentom ide određenim jasnim i intelektualno saznatljivim putanjama (ili se možda očituje unutar njih). Tu se, takođe, može videti da postoji znatan stepen iznijansiranosti i razrade, recimo između širokih nadređenih pritisaka i detalja kompozicije, činjenicâ tekstualnosti. Većina naučnika humanističara je, čini mi se, savršeno saglasna s idejom da tekst egzistira u kontekstu, da ono što se zove intertekstualnošću zaista postoji, da pritisak konvencijâ, prethodnikâ i retoričkih stilova ograničava ono što je Valter Benjamin nekada zvao "precenjivanjem proizvodnog lica u ime...principa 'kreativnosti'", shodno kojem je, veruje se, pesnik stvorio svoje delo sam od sebe, i na osnovu svog čistog uma.[7] No, nerado se dopušta da politička, institucionalna i ideološka ograničenja na isti način deluju na individualnog autora. Naučnik humanističar verovaće da je svakom tumaču zanimljiva činjenica da je Balzak u *Ljudskoj komediji* bio pod uticajem sukoba između Žofroa Sent–Ilera i Kivijea, ali se smatra da je ista vrsta pritiska koji je na Balzaka izvršio duboko reakcionarni monarhizam na neki nejasan način umanjila njegov književni "genij" i da je stoga manje vredna ozbiljnog proučavanja. Isto

[7] Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, prev. Harry Zohn (London: New Left Books, 1973), str. 71.

tako – kao što je neumorno pokazivao Hari Braken (Bracken) – filozofi će voditi raspravu o Loku, Hjumu i empirizmu ne uzimajući uopšte u obzir da su "filozofske" doktrine ovih klasičnih pisaca očigledno povezane s teorijom o rasama, opravdavanjem ropstva, ili pak s argumentima u prilog kolonijalnoj eksploataciji.[8] To su uobičajeni načini kojima se savremena nauka služi kako bi se održala u svojoj punoj čistoti.

Možda je tačno da je najveći deo pokušaja da se kultura uprlja blatom politike bio grubo ikonoklastički; moguće je, takođe, da socijalno tumačenje književnosti u mojoj vlastitoj oblasti prosto nije držalo korak s ogromnim tehničkim napretkom u detaljnoj tekstualnoj analizi. Ali, ne može se pobeći od činjenice da se proučavanje književnosti uopšte i američka marksistička teorija posebno nisu trudili da premoste jaz između nivoa nadgradnje i nivoa baze u tekstualnom, istorijskom izučavanju; u jednoj drugoj prilici išao sam čak toliko daleko da kažem da je ceo književno–kulturalni establišment proglasio ozbiljno proučavanje veze između imperijalizma i kulture zabranjenim.[9] Jer, orijentalizam direktno dovodi čoveka do tog problema – odnosno, do toga da shvati da politički imperijalizam vlada čitavom oblašću proučavanja, imaginacijom i naučnim institucijama, i to tako da ga je intelektualno i istorijski nemoguće zaobići. No, uvek će biti mogućno da se uposli onaj večiti mehanizam izvlačenja, i da se kaže kako su proučavalac književnosti i filozof, recimo, trenirani za književnost odnosno filozofiju, a ne za politiku ili ideološku analizu. Drugim rečima, specijalistički argument može veoma efikasno da blokira širu i, po mom mišljenju, intelektualno ozbiljniju perspektivu.

Čini mi se da se tu može dati prost odgovor, bar kada je reč o proučavanju vezâ između imperijalizma i kulture (ili

[8] Harry Bracken, "Essence, Accident and Race", *Hermathena* 116, (zima 1973): 81–96.

[9] U intervjuu objavljenom u *Diacritics* 6, no. 3 (Fall 1976): 38.

orijentalizma). Na prvom mestu, gotovo svaki autor koji je pisao u XIX veku (a isto to važi za pisce iz ranijih perioda) bio je savršeno svestan činjenice postojanja imperije: taj predmet nije naročito temeljno proučavan, ali modernom specijalisti za viktorijanski period neće trebati mnogo da prizna da su heroji liberalne kulture, kakvi su bili Džon Stjuart Mil, Arnold, Karlajl, Njumen, Makoli, Raskin, Džordž Eliot, pa čak i Dikens, imali vrlo određene poglede na rasu i imperijalizam, koje ćemo vrlo lako naći na delu u njihovim spisima. Tako će čak i specijalista morati da se pozabavi saznanjem da je Mil, recimo, u delima *O slobodi* (*On Liberty*) i *Predstavnička vlast* (*Representative Government*) jasno rekao da se njegovi pogledi ne mogu primeniti na Indiju (bio je, na kraju, tokom dobrog dela svog života službenik Kancelarije za Indiju) zato što su Indusi inferiorni civilizacijski, ako ne i rasno. Ista vrsta paradoksa može se naći kod Marksa, kako ću pokušati da pokažem u ovoj knjizi. Na drugom mestu, verovati da politika u obliku imperijalizma utiče na proizvodnju književnosti, nauke, socijalne teorije i istoriografije ni u kom slučaju nije isto što i reći da je kultura zbog toga unižena ili ocrnjena oblast. Baš naprotiv: ja upravo tvrdim da možemo bolje da razumemo trajnost i postojanost izrazito hegemonih sistema kakav je kultura ako shvatimo da su unutrašnja ograničenja koja su oni nametali piscima i misliocima bila *produktivna*, a ne jednostrano ograničavajuća. To je ideja koju su pokušali da ilustruju svakako Gramši, a onda, na sasvim različite načine, Fuko i Rejmond Vilijams. Čak i stranica–dve koje je Vilijams napisao o "koristima od Imperije" u knjizi *Duga revolucija* (*The Long Revolution*) govore nam više o bogatstvu devetnaestovekovne kulture nego mnogi tomovi hermetične tekstualne analize.[10]

Zato ja proučavam orijentalizam kao dinamičku razmenu između individualnih autora i krupnijih političkih interesa oblikovanih od strane tri velike imperije – Britanije, Francuske i Amerike – na čijoj su intelektualnoj i imaginacijskoj teritoriji orijentalistički tekstovi nastajali. Kao naučnika, ne zanima me na prvom mestu politička istina, nego detalj – onako kako nas kod nekog kao što je Lejn, ili Flober, ili Renan, ne zanima neporeciva istina (za njega neporeciva!) da su zapadnjaci superiorni u odnosu na istočnjake, nego temeljno razrađeno i modulirano svedočanstvo njegovog iscrpnog dela, unutar širokog prostora koji ta istina otvara. Da bi se razumelo šta hoću da kažem, potrebno je samo setiti se da je Lejnova knjiga *O navikama i običajima modernih Egipćana* (Manners and Customs of the Modern Egyptians) postala klasično delo istorijskog i antropološkog opažanja zahvaljujući svome stilu, svojim izvanredno mudrim i briljantnim detaljima, a ne zahvaljujući svojim prostim razmišljanjima o rasnoj superiornosti.

Orijentalizam, dakle, postavlja sledeća politička pitanja: koji su još vidovi intelektualne, estetičke, naučne i kulturalne energije učestvovali u stvaranju imperijalne tradicije kakva je orijentalistička? Kako je došlo do toga da filologija, leksikografija, istorija, biologija, politička i ekonomska teorija, romani i lirska poezija počnu da služe široko imperijalističkom pogledu na svet, koji je negovao orijentalizam? Kakve se promene, podešavanja, istančavanja, čak revolucije odigravaju u okviru orijentalizma? Kakvo značenje imaju u tom kontekstu originalnost, kontinuitet, individualnost? Kako se orijentalizam prenosi i reprodukuje od jedne epohe do druge? Preciznije, kako da razmatramo kulturalni i istorijski fenomen orijentalizma kao jedan vid *voljnog ljudskog delanja* – a ne tek neuslovljenog rezonovanja – u svoj njegovoj istorijskoj složenosti, detalju i vrednosti, a da u isto vreme ne izgubimo iz vida povezanost između delâ kulture, političkih tendencija, države i specifičnih realnosti dominacije? Vođena takvim interesima, humanistička proučavanja mogu odgovorno da se okrenu politici *i* kulturi. Ali, to ne znači da takva proučavanja utvrđuju kratko i jasno pravilo o odnosu između znanja i po-

[10] Raymond Williams, *The Long Revolution* (London: Chatto & Windus, 1961), str. 66-67.

litike. Moja tvrdnja glasi da svako humanističko istraživanje mora da formuliše prirodu te veze u specifičnom kontekstu proučavanja, predmeta proučavanja i istorijskih okolnosti.

2. *Metodološko pitanje*. U prethodnoj knjizi opširno sam razmatrao i analizirao koliko je za rad u humanističkim naukama metodološki značajno naći i formulisati prvi korak, polaznu tačku, početni princip.[11] Glavna lekcija koju sam naučio i nastojao da saopštim bila je da ne postoji prosto data, ili prosto raspoloživa polazna tačka: za svaki projekt početak mora da bude načinjen tako da *omogući* ono što iz njega sledi. Ni u jednom od svojih iskustava nisam bio svesniji ove teškoće (s koliko uspeha – ili neuspeha – ne mogu tačno da kažem) nego u ovoj studiji o orijentalizmu. Pojam početka, zapravo čin početka, nužno podrazumeva čin ograničavanja, kojim se nešto iseca iz ogromne mase građe, izdvaja iz nje, i počinje da predstavlja polaznu tačku, početak, ali i jeste polazna tačka i početak; za proučavaoca tekstova takav pojam inauguralnog ograničavanja je ideja Luja Altisera o *problematici*, specifičnom određenom jedinstvu teksta, ili grupe tekstova, a to je nešto što nastaje zahvaljujući analizi.[12] No, u slučaju orijentalizma (za razliku od slučaja Marksovih tekstova, kojima se bavio Altiser) nismo suočeni samo sa problemom nalaženja polazne tačke, ili problematike, nego i s pitanjem da se odredi koji tekstovi i periodi su najprikladniji za proučavanje.

Činilo mi se neumesnim da pokušam da enciklopedijski ispričam istoriju orijentalizma, pre svega zato što bi – ako je moj vodeći princip "evropska ideja o Orijentu" – bilo praktično nemoguće postaviti granice za građu kojom bih morao da se bavim; drugo, zato što sâm narativni model nije odgovarao mojim opisnim i političkim interesima; treće, zato što knjige

[11] *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975).

[12] Louis Althusser, *For Marx*, prev. Ben Brewster (New York: Pantheon Books, 1969), str. 65-67.

kakve su *Orijentalna renesansa* od Rejmona Švaba (*La Renaissance orientale*), *Arapske studije u Evropi do početka XX veka* od Johana Fika (*Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*) i, iz skorijeg vremena, *Arabija u srednjovekovnoj Engleskoj* od Doroti Metlicki (*The Matter of Araby in Medieval England*)[13] već predstavljaju enciklopedijska dela o određenim aspektima susreta Evrope i Orijenta, zahvaljujući kojima posao kritičara, kako sam ga napred skicirao, postaje drugačiji.

Ostao je ipak problem da se veoma masivan arhiv svede na upotrebljive dimenzije, i što je još važnije, da se ocrta izvestan intelektualni poredak unutar grupe tekstova, a da se pri tom ne ide automatski hronološkim redom. Zato je moja polazna tačka bio britanski, francuski i američki doživljaj Orijenta, uzet kao jedinstvena celina, naime ono što je kao istorijsko i intelektualno zaleđe omogućilo takav doživljaj, ono što je bio kvalitet i karakter tog doživljaja. Iz razloga o kojima ću sada govoriti ograničio sam taj već ograničeni (ali još uvek preveliki) niz pitanja na anglo-francusko-američki doživljaj Arapa i islama, koji su gotovo hiljadu godina zajedno označavali Orijent. Neposredno pošto sam to učinio, veliki deo Orijenta – Indija, Japan, Kina i druga područja Dalekog Istoka – bio je eliminisan, ne zato što su ti krajevi bili beznačajni (očigledno je da su bili značajni), nego zato što se o evropskom doživljaju Bliskog Istoka, ili islama, može raspravljati nezavisno od evropskog doživljaja Dalekog Istoka. No, kad je reč o određenim trenucima u toj opštoj evropskoj istoriji zanimanja za Istok, neka područja Orijenta, kao što su Egipat, Sirija i Arabija, ne mogu se razmatrati bez uporednog proučavanja

[13] Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950); Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955); Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977).

evropskog angažmana u udaljenijim krajevima, od kojih su Persija i Indija najvažniji; kad je reč o Britaniji u osamnaestom i devetnaestom veku, važan primer za to je veza između Egipta i Indije. Slično stoji stvar sa francuskom ulogom u dešifrovanju Zend–Avesta, s Parizom kao najistaknutijim centrom za proučavanje sanskrita tokom prve decenije devetnaestog veka, s činjenicom da je Napoleonovo zanimanje za Orijent proizlazilo iz njegove svesti o britanskoj ulozi u Indiji; sva ova zanimanja za Daleki Istok direktno su uticala na francusko zanimanje za Bliski Istok, islam i Arape.

Britanija i Francuska dominirale su Istočnim Sredozemljem od kraja sedamnaestog veka. No, kad raspravljam o toj dominaciji i sistematskom interesu, nisam pravedan *(a)* prema važnim doprinosima orijentalizma u Nemačkoj, Italiji, Rusiji, Španiji i Portugaliji, i *(b)* prema činjenici da je jedan od važnih podsticaja za proučavanje Orijenta u osamnaestom veku bila revolucija u izučavanju Biblije, koju su podstakli pioniri tako različitog i tako zanimljivog profila kakvi su biskup Lout, Ajhorn, Herder i Mihaelis. Na prvom mestu, morao sam da se rigorozno usredsredim na britansko–francusku, a zatim na američku građu, jer je, činilo se, neumoljivo istinito ne samo da su Britanija i Francuska pionirske nacije na Orijentu i u proučavanju orijentalizma, nego i da su taj prethodnički položaj držale zahvaljujući dvema najvećim kolonijalnim mrežama u istoriji pre dvadesetog veka; američka orijentalna pozicija posle Drugog svetskog rata smestila se – čini mi se, sasvim samouvereno – u prostor koje su osvojile dve prethodne evropske sile. Zatim, verujem da sâm kvalitet, konzistentnost i brojnost britanskih, francuskih i američkih spisa o Orijentu stavlja te spise iznad nesumnjivo značajnog posla obavljenog u Nemačkoj, Italiji, Rusiji i drugde. Ali, mislim da je takođe tačno da su glavni koraci u izučavanju Orijenta načinjeni najpre u Britaniji i Francuskoj, a zatim razrađeni od strane Nemaca. Silvester de Sasi, na primer, nije bio samo prvi moderni i institucionalni evropski orijentalista koji se bavio islamom, arapskom književnošću, religijom Druza i sasanidskom Persijom; on je bio i učitelj naučnika kakvi su bili Šampolion i Franc Bop, osnivač nemačke komparativne lingvistike. Slično pravo na prvenstvo i potonju nadmoć mogu da polažu i Vilijam Džouns i Edvard Vilijam Lejn.

Na drugom mestu – i to bogato nadoknađuje nedostatke moje studije orijentalizma – postoji nekoliko novijih važnih dela o podsticaju koji je izučavanje Biblije dalo nastanku onoga što ja zovem modernim orijentalizmom. Najbolja i najviše rasvetljujuća je impresivna knjiga *"Kubla Kan" i pad Jerusalima* od E.S. Šafera (*"Kubla Khan" and the Fall of Jerusalem*),[14] nezaobilazna studija o počecima romantizma i o intelektualnoj aktivnosti koja čini temelj velikog dela onoga što se događa kod Kolridža, Brauninga i Džordž Eliot. Do izvesnog stepena, Šaferovo delo izoštrava osnovne linije koje je dao Švab, izdvajajući relevantnu građu koja se može naći kod nemačkih izučavalaca Biblije i koristeći je za pametno i uvek zanimljivo čitanje delâ tri glavna britanska pisca. No, ovoj knjizi nedostaje izvestan smisao za političku koliko i ideološku oštricu koju orijentalnoj građi daju britanski i francuski pisci kojima se ja bavim; i još, za razliku od Šafera, ja nastojim da osvetlim potonji razvoj u akademskom koliko i u književnom orijentalizmu, koji se odnosi na veze između britanskog i francuskog orijentalizma na jednoj strani i rađanja eksplicitno kolonijalno usmerenog imperijalizma, na drugoj. Zatim, ja takođe hoću da pokažem kako se svi ti prethodni momenti manje ili više reprodukuju u američkom orijentalizmu posle Drugog svetskog rata.

No, postoji ipak jedan aspekt moje studije koji može da odvede u pogrešnom smeru, a on se sastoji u tome što, osim povremenog pominjanja, ne raspravljam iscrpno o nemač-

[14] E. S. Schaffer, *"Kubla Khan" and The Fall of Jerusalem: The Mythological School on Biblical Criticism and Secular Literature, 1770–1880* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

kom razvoju posle početnog perioda, kojim je dominirao Sasi. Svako delo koje teži da pruži razumevanje akademskog orijentalizma, a malo pažnje obraća naučnicima poput Štajntala, Milera, Bekera, Goldciera, Brokelmana, Neldekea – da pomenem samo nekolicinu – zaslužilo je prigovor i ja ga u tom pogledu sebi doista i stavljam. Posebno žalim što u većoj meri ne uzimam u obzir veliki naučni prestiž koji je nemačka nauka osvojila sredinom devetnaestog veka, i zbog čijeg je zanemarivanja Džordž Eliot žigosala ostrvske britanske naučnike. Imam na umu nezaboravni portret gospodina Kasobona u romanu *Midlmarč* od Džordž Eliot. Jedan od razloga što Kasobon ne može da završi svoj "Ključ za sve mitologije" leži – kako kaže njegov mladi rođak Vil Ladislav – u tome što on ne poznaje nemačku nauku. Jer, Kasobon nije samo izabrao predmet "promenljiv koliko sama hemija: nova otkrića neprestano stvaraju nova stanovišta", nego se upustio u poduhvat sličan odbacivanju Paracelzusa "jer on, znate, nije orijentalista".[15]

Džordž Eliot nije pogrešila podrazumevajući da je oko 1830, kada se odigrava radnja romana *Midlmarč*, nemačka nauka stekla punu dominaciju u Evropi. No, ni u jednom trenutku tokom prve dve trećine devetnaestog veka u nemačkoj nauci nije moglo biti uspostavljeno tesno partnerstvo između orijentalista i trajnog, neprekidnog *nacionalnog* interesa na Orijentu. Ništa u Nemačkoj nije moglo da se uporedi sa anglo-francuskim prisustvom u Indiji, na Levantu, u Severnoj Africi. Štaviše, nemački Orijent bio je gotovo isključivo akademski, ili bar klasični Orijent: postao je predmet lirike, maštanja, pa čak i romana, ali nikada nije bio aktuelan na način na koji su Egipat i Sirija bili aktuelni za Šatobrijana, Lejna, Lamartina, Bartona, Dizraelija ili Nervala. Nije bez značaja što su dva najpoznatija nemačka dela o Orijentu – Geteov *Zapadnoistočni divan* (Westösliche Diwan) i Šlegelova rasprava

[15] George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872, reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), str. 164.

O jeziku i mudrosti Indusa (*Über die Sprache und Weisheit der Indier*) – bila zasnovana na putovanju Rajnom, odnosno na satima provedenim u pariskim bibliotekama. Nemačko izučavanje Orijenta samo je istančalo i razvilo tehnike primenjivane na tekstove, mitove, ideje i jezike što su ih sa Orijenta gotovo doslovno pokupile imperijalna Britanija i Francuska.

No, nemačkom orijentalizmu nešto je ipak zajedničko s anglo-francuskim i kasnije američkim – kao i oni, i on je imao neku vrstu intelektualnog autoriteta nad Orijentom unutar zapadne kulture. Taj autoritet mora u velikoj meri biti predmet svakog opisa orijentalizma, a to u ovoj studiji i jeste slučaj. Čak i ime *orijentalizam* sugeriše ozbiljan, možda kabast stil eskpertize; kad ga primenjujem na moderne američke sociologe (mada je moja upotreba termina pogrešna, pošto oni sebe ne zovu orijentalistima), činim to da bih skrenuo pažnju na koji način stručnjaci za Srednji Istok još uvek mogu da se oslone na ostatke one intelektualne pozicije koju je orijentalizam imao u Evropi devetnaestog veka.

Nema ničega misterioznog ili prirodnog u autoritetu. On se oblikuje, zrači, rasprostire; instrumentalan je, ubedljiv; njegov položaj je istaknut, pa on utvrđuje kanone ukusa i vrednosti; njega praktično nije moguće razlikovati od idejâ koje veliča kao istinite, i od tradicijâ, percepcijâ i sudova koje oblikuje, prenosi, reprodukuje. Iznad svega, autoritet može, i zapravo mora, biti analiziran. Svi ti atributi autoriteta mogu se primeniti na orijentalizam; moj cilj u ovoj knjizi dobrim delom leži u tome da opišem istorijski autoritet orijentalizma, kao i lične autoritete unutar orijentalizma.

Osnovna metodološka sredstva kojima se služim kad ovde proučavam autoritet mogu se nazvati *strategijskom lokacijom* – a ona podrazumeva način da se opiše pozicija autora u tekstu, s obzirom na orijentalnu građu o kojoj piše – i *strategijskom formacijom*, koja, opet, podrazumeva način da se analiziraju odnosi između tekstova i način na koji grupe tekstova, tipovi tekstova, čak tekstualni žanrovi između sebe, a

kasnije u kulturi širih razmera, stiču masu, gustinu i referencijalnu snagu. Služim se pojmom strategije prosto da bih identifikovao problem s kojim se suočava svako ko piše o Orijentu: kako ga savladati, kako mu pristupiti, kako ne biti poražen ili savladan njegovom sublimnošću, njegovim opsegom, njegovim zastrašujućim dimenzijama. Svaki autor koji piše o Orijentu mora da stane vis-à-vis Orijenta; prevedena u njegov tekst, ova lociranost podrazumeva određeni vid narativnog glasa koji autor usvaja, tip strukture koju gradi, vrstu slika, tema, motiva koji cirkulišu kroz njegov tekst – a sve to uspostavlja promišljeni način obraćanja čitaocu, način kontrole Orijenta i najzad predstavljanja Orijenta ili govorenja u njegovom interesu. No, ništa od toga ne događa se u apstrakciji. Svako ko piše o Orijentu (a to važi čak i za Homera) podrazumeva neku prethodnicu u području orijentalizma, neko prethodno znanje o Orijentu, prema kojem se odnosi i na koje se oslanja. Uz to, svako delo o Orijentu *vezuje se* za druga dela, publiku, institucije, za sâm Orijent. Stoga skup odnosa između delâ, publikâ i nekih posebnih aspekata Orijenta konstituiše formaciju koju je mogućno analizirati – recimo, formaciju filoloških studija, antologijâ sa izvodima iz orijentalne književnosti, putničkih vodiča, fantazija o Orijentu – čije im prisustvo u vremenu, u diskursu, u institucijama (školama, bibliotekama, stranim službama) daje snagu i autoritet.

Jasno je, nadam se, da moje zanimanje za autoritet nije usmereno na analizu onoga što leži skriveno u orijentalističkim tekstovima, nego pre na analizu površine teksta, njegove spoljašnje dimenzije u odnosu na ono što on opisuje. Ne mislim da sam ovoj ideji dao preteran značaj. Premisa orijentalizma je spoljašnjost, to jest orijentalizam počiva na činjenici da orijentalista, pesnik ili naučnik, omogućava Orijentu da progovori, opisuje Orijent, razjašnjava njegove misterije Zapadu i za Zapad. Njega Orijent ne zanima drugačije do kao prvi uzrok onoga što govori. Ono što kaže i piše, zahvaljujući činjenici da je izgovoreno ili napisano, ima za cilj da ukaže da orijentalista stoji izvan Orijenta kao egzistencijalne i kao moralne činjenice. Osnovni proizvod te spoljašnjosti je, svakako, reprezentovanje, predstavljanje, i to još od vremena kad je Eshilova drama *Persijanci* preobrazila Orijent od veoma udaljene i često preteće Drugosti u relativno poznate figure (u Eshilovom slučaju, azijske žene koja tuguje). Dramska neposrednost predstavljanja u *Persijancima* zatamnjuje činjenicu da publika posmatra visoko artificijelni igrokaz onoga što je jedan ne-Orijentalac pretvorio u simbol čitavog Orijenta. Stoga moja analiza orijentalističkih tekstova naglašava dokaze – koji ni u kom slučaju nisu nevidljivi – da je takvo predstavljanje upravo *predstavljanje*, a ne "prirodno" odslikavanje Orijenta. Tu očiglednost možemo u jednako naglašenoj meri naći u takozvanim istinitim tekstovima (istorijama, filološkim analizama, političkim ugovorima) kao i u nedvosmisleno artističkim (tj. otvoreno imaginacijskim) tekstovima. Pažnju treba obratiti na stil, figure govora, postavku, sredstva naracije, istorijske i socijalne okolnosti, a *ne* na ispravnost predstavljanja ili na vernost nekom velikom originalu. Spoljašnjošću predstavljanja uvek, u nekoj verziji, vlada opšte mesto da bi Orijent predstavljao sam sebe kad bi to mogao: pošto ne može, predstavljanje obavlja taj posao, za Zapad i, *faute de mieux* (u nedostatku boljeg), za siroti Orijent. "Oni sebe ne mogu zastupati, njih mora da zastupa drugi", pisao je Marks u *Osamnaestom Brimeru Luja Bonaparte* (The Eighteenth Bru-maire of Louis Bonaparte.

Drugi razlog zbog kojeg insistiram na spoljašnjosti vezan je za moje uverenje da, kad je reč o kulturalnom diskursu i razmeni unutar kulture, ono što oni obično prenose nije "istina" nego predstavljanje. Nije potrebno ponovo pokazivati da je jezik visoko organizovani kodirani sistem, koji se služi mnoštvom sredstava da izrazi, indicira, razmeni poruku i informaciju, da predstavi, i tako dalje. Ni u jednoj instanci jezika, bar pisanog jezika, ne postoji ništa što bi bilo tek rođeno prisustvo, nego samo ponovljeno prisustvo (*re-presence*), ili predstavljanje (*representation*). Vrednost, efikasnost, snaga, oči-

gledna verodostojnost pisanog iskaza o Orijentu samo se u maloj meri zasniva na Orijentu kao takvom i instrumentalno ne može zavisiti od njega. Naprotiv, pisani iskaz za čitaoca je prisustvo zahvaljujući tome što je isključio, izmestio, učini neobaveznom svaku *istinsku stvar* koja je "Orijent". Zato je sav orijentalizam odvojen i udaljen od Orijenta: činjenica da orijentalizam uopšte ima smisla, zavisi više od Zapada nego od Orijenta, i taj smisao treba da zahvali direktno zapadnim tehnikama predstavljanja što su u diskursu o Orijentu učinile Orijent vidljivim, jasnim, "prisutnim". A ta predstavljanja zasnivaju se na institucijama, tradicijama, konvencijama, dogovorenim kodovima razumevanja njihovih efekata, a ne na udaljenom i amorfnom Orijentu.

Razlika između predstavljanja Orijenta pre poslednje trećine osamnaestog veka i onih kasnijih (onih, naime, koja pripadaju onome što zovem modernim orijentalizmom) sastoji se u tome što se u ovom potonjem periodu opseg predstavljanja ogromno proširio. Istina je da je posle Vilijama Džounsa i Anketil-Diperona i posle Napoleonove ekspedicije u Egipat Evropa naučnije upoznala Orijent, da je počela da živi u njemu s više autoriteta i discipline nego ikada ranije. Ali, za Evropu su od značaja bili proširena skala i znatno rafiniranije tehnike recepcije Orijenta. Na kraju osamnaestog veka Orijent je definitivno otkrio koliko su stari njegovi jezici – neutrališući na taj način božanski pedigre hebrejskog – ali upravo je grupa Evropljana načinila to otkriće, prenela ga drugim naučnicima i sačuvala ga u novoj nauci nazvanoj indoevropska filologija. Rođena je nova moćna nauka, koja će posmatrati jezičku stranu Orijenta, a sa njome, kako je pokazao Fuko u *Poretku stvari* (*The Order of Things*), i čitava mreža povezanih naučnih interesa. Na sličan način su Vilijam Bekford, Bajron, Gete i Igo svojom umetnošću restrukturisali Orijent i svojim slikama, ritmovima i motivima učinili da njegove boje, svetlosti i ljudi postanu vidljivi. U najboljem slučaju, "stvarni Orijent" je provocirao piščevu viziju; veoma retko ju je vodio.

Orijentalizam je više bio odgovor na kulturu koja ga je proizvela nego na njen pretpostavljeni predmet, koji je takođe bio proizvod Zapada. Zato istorija orijentalizma poseduje i unutarnju konzistentnost i visoko artikulisani sklop odnosa sa dominantnom kulturom koja je okružuje. Moja analiza pokušava da, u skladu s tim, pokaže oblik i unutrašnju organizaciju ovog polja, njegove pionire, starinske autoritete, kanonske tekstove, doksološke ideje, egzemplarne figure, njegove sledbenike, razrađivače, i nove autoritete; pokušavam, takođe da objasnim kako je orijentalizam pozajmljivao "snažne" ideje i doktrine i trendove koji vladaju kulturama, i kako su ga oni često nadahnjivali. Zato je postojao (i postoji) jezički Orijent, frojdovski Orijent, špenglerovski Orijent, darvinovski Orijent, rasistički Orijent – i tako dalje. No, nikada nije postojalo ništa nalik na čisti, ili bezuslovni Orijent; slično tome, nikada nije postojao nematerijalni oblik orijentalizma, a još manje nešto tako nevino kao "ideja" o Orijentu. Po ovom ubeđenju i njegovim metodološkim posledicama ja se razlikujem od naučnika koji se bave istorijom ideja. Jer, emfaza i izvršni oblik, a pre svega materijalna delotvornost iskaza koje stvara orijentalistički diskurs mogućni su na način koji svaka hermetička istorija ideja nastoji da potpuno umanji. Bez te emfaze, i te materijalne delotvornosti orijentalizam bi bio samo još jedna ideja, dok je u stvari bio i ostao mnogo više od toga. Zato je moj cilj da ispitam ne samo naučna, nego i književna dela, političke traktate, novinske tekstove, putopise, religijske i filološke studije. Drugim rečima, moja hibridna perspektiva široko je istorijska i "antropološka", s tim što treba uzeti u obzir da smatram da su svi tekstovi svetovni i cirkumstancijalni na način koji se (razume se) menja od žanra do žanra i od istorijskog perioda do istorijskog perioda.

No, za razliku od Mišela Fukoa, čijem delu veoma mnogo dugujem, ja verujem u presudni otisak koji pojedinačni pisci ostavljaju na inače anonimnom kolektivnom korpusu tekstova koji konstituišu diskurzivnu formaciju kakva je orijentali-

zam. Jedinstvo velikog skupa tekstova koje analiziram postoji delimično zahvaljujući činjenici da se oni često odnose jedan na drugi: orijentalizam je, na kraju krajeva, sistem citiranja delâ i autorâ. *O navikama i običajima modernih Egipćana* od Edvarda Vilijama Lejna čitale su i citirale tako različite ličnosti kao Nerval, Flober i Ričard Barton. To je delo bilo autoritet, čije je korišćenje predstavljalo imperativ za svakoga ko je pisao ili mislio o Orijentu, a ne samo o Egiptu: kad Nerval verbatim pozajmljuje iz *Modernih Egipćana*, on to čini kako bi iskoristio Lejnov autoritet da mu pomogne u opisu seoskih scena iz Sirije, a ne Egipta. Lejnov autoritet i mogućnosti da on bude diskriminativno kao i nediskriminativno citiran postojale su zato što je orijentalizam mogao da njegovom tekstu dâ onu vrstu distributivne rasprostranjenosti koju je on sâm stekao. Nema, međutim, načina da se razume Lejnova rasprostranjenost ako se ne razumeju osobene crte *njegovog* teksta; isto to važi i za Renana, Sasija, Lamartina, Šlegela i grupu drugih uticajnih pisaca. Fuko veruje da, u načelu, individualni tekst ili autor ima veoma malo značaja; empirijski, u slučaju orijentalizma (i verovatno nigde drugde), smatram da nije tako. U skladu s tim, moje analize služe se metodom preciznog čitanja teksta, čiji je cilj da otkrije dijalektiku između individualnog teksta ili pisca i složene kolektivne formacije kojoj njegovo delo doprinosi.

No, iako uključuje širok izbor pisaca, ova knjiga još je daleko od celovite istorije ili opšteg pregleda orijentalizma. Potpuno sam svestan tog nedostatka. Tkanje tako zgusnutog diskursa kakav je orijentalizam preživelo je i funkcioniše u zapadnom društvu upravo zbog svog bogatstva: sve što sam ja uradio jeste da opišem delove tog tkanja u određenim trenucima i da sugerišem da postoji veća celina, prepuna detalja, zanimljiva, istačkana fascinantnim likovima, tekstovima i događajima. Tešim se uverenjem da je ova knjiga jedan od načina gledanja, i nadom da postoje naučnici i kritičari koji će možda poželeti da napišu druge. Opšti esej o imperijalizmu i

kulturi tek treba da bude napisan; druge studije će možda dublje ući u vezu između orijentalizma i pedagogije ili u probleme italijanskog, holandskog, nemačkog ili švajcarskog orijentalizma, ili u pitanja dinamike između akademskog izučavanja i imaginacijskih tekstova, ili u odnose između administrativnih ideja i intelektualne discipline. Verovatno bi najvažniji od svih zadataka bio da se preduzme proučavanje savremenih alternativa orijentalizmu, da se postavi pitanje kako se druge kulture i narodi mogu proučavati iz libertarijanske, ili ne-represivne i ne-manipulativne perspektive. Ali, u tom slučaju bi morao da se nanovo promisli čitav složeni problem znanja i moći. Svi ti zadaci ostali su gotovo neprijatno nedovršeni u ovoj studiji.

Poslednja napomena, kojom verovatno laskam sebi, jeste da sam ovu knjigu pisao imajući na umu različite vrste publike. Proučavaocima književnosti i književne kritike orijentalizam pruža izvanredan primer odnosa između društva, istorije i tekstualnosti; štaviše, kulturalna uloga koju je Orijent igrao na Zapadu povezuje orijentalizam sa ideologijom, politikom i logikom moći, stvarima koje, po mom mišljenju, imaju značaja za književnu zajednicu. Za savremene poručavaoce Orijenta, od univerzitetskih naučnika do tvoraca politike, pisao sam imajući na umu dva cilja: jedan, da im predstavim njihovu intelektualnu genealogiju na način koji do sada nije primenjen; i drugi, da – s nadom da ću podstaći diskusiju – iznesem kritiku često neosporavanih pretpostavki za koje se njihov rad najvećim delom vezuje. Za čitaoca uopšte, ova studija bavi se stvarima koje uvek obuzimaju pažnju, a sve su one ne samo povezane sa zapadnim pojmovima i pristupima Drugome, nego i sa singularnom važnošću uloge koju zapadna kultura igra u onome što je Viko zvao svetom nacijâ. Najzad, kad je reč o čitaocima iz takozvanog Trećeg sveta, ova studija se preporučuje kao korak prema razumevanju ne toliko zapadne politike koliko *snage* zapadnog kulturalnog diskursa, snage koju suviše često shvatamo kao čisto dekorativnu ili "nad-

gradnu". Nadam se da ću pokazati zadivljujuću strukturu kulturalne dominacije i, posebno za nekada kolonizovane narode, opasnosti i iskušenja koji se kriju u primeni te strukture na sebe ili druge.

Tri duga poglavlja i dvanaest kraćih potpoglavlja na koje je knjiga podeljena zamišljeni su da koliko je mogućno olakšaju izlaganje. Prvo poglavlje, "Raspon orijentalizma", ocrtava širok krug oko svih dimenzija ovog predmeta, kako onih koje se tiču istorijskog vremena i iskustava, tako i onih koje se odnose na filozofske i političke teme. Drugo poglavlje, "Orijentalističko strukturisanje i restrukturisanje", nastoji da utvrdi razvoj modernog orijentalizma putem širokog hronološkog opisa, a takođe i putem opisa sredstava zajedničkih delu značajnih pesnika, umetnika i naučnika. Treće poglavlje, "Orijentalizam danas", počinje tamo gde su stali njegovi prethodnici, negde oko 1870. To je vreme velike kolonijalne ekspanzije na Orijentu i njegov vrhunac je Drugi svetski rat. Poslednji odeljak trećeg poglavlja karakteriše prelazak sa britanske i francuske na američku hegemoniju; tu nastojim da konačno ocrtam postojeće intelektualne i socijalne realnosti orijentalizma u Sjedinjenim Američkim Državama.

3. *Lična dimenzija*. U *Zatvorskim beleškama* (*Prison Notebooks*) Gramši kaže: "Početna tačka kritičke razrade jeste svest o tome šta neko stvarno jeste i 'poznaj sebe samog' kao proizvod istorijskog procesa do tog trenutka, koji je u čoveku ostavio beskonačno mnogo tragova, ali ne i inventar." Jedini postojeći engleski prevod neobjašnjivo izostavlja Gramšijev komentar, mada Gramši u italijanskom tekstu zaključuje dodajući da je "zato početni imperativ – načiniti taj inventar."[16]

[16] Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), str. 324. Čitav pasus, nepotpun kod Hoarea i Smitha, može se naći u Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. Valentino Gerratana (Turin: Einaudi Editore, 1975), 2:1363.

Veliki deo ličnog ulaganja u ovu studiju proizlazi iz moje svesti da sam sâm "Orijentalac", dete odraslo u dvema britanskim kolonijama. Čitavo moje obrazovanje u tim dvema kolonijama (Palestini i Egiptu) i u Sjedinjenim Američkim Državama bilo je zapadnjačko, ali se ova duboka rana svest ipak sačuvala. U mnogo kom pogledu, moje proučavanje orijentalizma bilo je pokušaj da se načini inventar tragova koje je na meni, pripadniku Orijenta, ostavila kultura čija je dominacija bila toliko moćan činilac u životu svih Orijentalaca. Eto zašto je za mene islamski Orijent morao stajati u centru pažnje. Da li ono što sam postigao predstavlja inventar kakav propisuje Gramši, nije na meni da sudim, mada sam smatrao da je važno biti svestan da hoću da ga načinim. Tokom rada nastojao sam, ozbiljno i racionalno koliko sam bio kadar, da održim kritičku svest, ali i da upotrebim sredstva istorijskog, humanističkog i kulturalnog istraživanja čijim me je srećnim baštinikom učinilo moje obrazovanje. Ni u jednom od ovih aspekata, međutim, nisam nikada izgubio vezu sa kulturalnom realnošću jednog "Orijentalca", niti lični odnos prema činjenici da sam sazdan kao "Orijentalac".

Istorijske okolnosti koje omogućavaju ovakvu studiju prilično su složene i ja mogu da ih ovde samo shematski pobrojim. Svako ko je od 1950. živeo na Zapadu, a posebno u Sjedinjenim Američkim Državama, proživeo je epohu izuzetnih meteža u odnosima Istoka i Zapada. Niko ne može propustiti da primeti kako je "Istok" tokom tog perioda uvek označavao opasnost i pretnju, čak i kad je podrazumevao ne samo tradicionalni Orijent, nego i Rusiju. Na univerzitetima je rastući establišment programâ i institutâ za oblasne studije pretvorio akademsko proučavanje Orijenta u granu nacionalne politike. Javni poslovi u ovoj zemlji podrazumevaju zdravo zanimanje za Orijent, koliko zbog njegove strateške i ekonomske važnosti, toliko i zbog njegove tradicionalne egzotičnosti. Ako je zapadnom građaninu koji živi u eri elektronike svet postao neposredno pristupačniji, približio mu se i Orijent, te

je on danas možda manje mit nego li mesto izukrštano zapadnim, posebno američkim interesima.

Jedan aspekt elektronskog, postmodernog sveta sastoji se u tome što je došlo do pojačanja stereotipa kroz koje se posmatra Orijent. Televizija, film i svi medijski izvori guraju informaciju u sve standardizovanije kalupe. Što se tiče Orijenta, standardizacija i kulturalna stereotipija pojačale su upliv devetnaestovekovne akademske i imaginacijske demonologije "misterioznog Orijenta". To nigde nije više istina nego kad je reč o načinima na koje se shvata Bliski Istok. Tri stvari su doprinele da se čak i najjednostavnija percepcija Arapa i islama pretvori u visoko politizovanu, gotovo preglasnu temu: prvo, istorija popularne antiarapske i antiislamske predrasude na Zapadu, koja se neposredno odslikava u istoriji orijentalizma; drugo, borba između Arapa i izraelskog cionizma i njeni efekti na američke Jevreje, kao i na liberalnu kulturu koliko i na stanovništvo uopšte; treće, gotovo potpuno odsustvo svake kulturalne pozicije koja bi omogućila bilo identifikaciju sa Arapima ili islamom, ili raspravu o njima, lišenu strasti. Dalje, izlišno je i reći da su – zato što se Srednji Istok danas toliko identifikuje s politikom Velike Sile, naftnom ekonomijom i priprostom dihotomijom na miroljubivi, demokratski Izrael i zle, totalitarne i terorističke Arape – mogućnosti za bilo kakav jasan pogled na ono o čemu se govori kad se govori o Bliskom Istoku depresivno male.

Moja sopstvena iskustva u ovim stvarima delimično su me i navela da napišem ovu knjigu. Život palestinskog Arapina na Zapadu, posebno u Americi, obeshrabruje. Ovde vlada gotovo jednoglasan konsenzus da on politički ne postoji, a kad se dozvoli da postoji, onda je shvaćen ili kao živa muka, ili kao Orijentalac. Mreža rasizma, kulturalne stereotipije, političkog imperijalizma, dehumanizujuće ideologije koja se vezuje za Arape ili muslimane zaista je veoma snažna; i upravo tu mrežu svaki Palestinac oseća kao svoju jedinstvenu kažnjeničku sudbinu. Stvari su za njega još gore jer primećuje da se niko ko se u Sjedinjenim Američkim Državama akademski bavi Bliskim Istokom – dakle, nijedan orijentalista – nikada nije kulturalno i politički celim srcem identifikovao sa Arapima; naravno, identifikacija je do izvesnog stupnja postojala, ali ona nikada nije dobila "prihvatljivu" formu kao liberalna američka identifikacija sa cionizmom; i, suviše je često radikalno kvarena povezanošću bilo s diskreditovanim političkim i ekonomskim interesima (kao što je, recimo, slučaj sa arabistima u naftnim kompanijama ili Stejt Dipartmentu), bilo sa religijom.

Stoga neksus znanja i moći koji stvara "Orijentalca" i na neki način ga poništava kao ljudsko biće nije za mene samo akademska stvar. Ali, jeste *intelektualna* stvar koja ima veoma očigledan značaj. Bio sam u prilici da upotrebim svoja humanistička i politička zanimanja za analizu i opis veoma ovozemaljske stvari – pojave, razvoja i konsolidacije orijentalizma. Suviše se često pretpostavlja da su književnost i kultura politički, čak i istorijski nevine; meni je to, po pravilu izgledalo drugačije i moje proučavanje orijentalizma me je uverilo (a nadam se da će uveriti i moje književne kolege) da društvo i kultura književnosti mogu da se razumeju i proučavaju samo zajedno. Uz to, i po gotovo neumitnoj logici, video sam sebe kako pišem istoriju jednog čudnog, tajnog učesnika u zapadnom antisemitizmu. Da antisemitizam i orijentalizam, kako sam o njemu raspravljao u njegovoj islamskoj grani, mnogo liče jedan na drugi, istorijska je, kulturalna i politička istina, koju samo treba pomenuti palestinskom Arapinu pa da njena ironija bude savršeno shvaćena. Ali, voleo bih da sam ovde doprineo i boljem razumevanju načina na koji operiše kulturalna dominacija. Ako to podstakne novi način ophođenja sa Orijentom, ako u celosti ukloni "Orijent" i "Okcident", to će značiti da smo malo uznapredovali u procesu koji Rejmond Vilijams zove "odučavanjem" od "inherentno dominacijskog modusa".[17]

[17] Raymond Williams, *Culture and Society, 1780–1950* (London: Chatto & Windus, 1958), str. 376.

I poglavlje
RASPON ORIJENTALIZMA

... le génie inquiet et ambitieux de Européens...impatient d'employer les nouveaux instruments de leur puissance...

– Jean-Baptiste-Joseph Fourier, *Préface historique* (1809), *Description de l'Égypte*

(...nespokojan i slavoljubiv duh Evropljana, nestrp-ljiv da upotrebi nove instrumente svoje moći...)

1. Poznavati Orijentalce

Trinaestog juna 1910. Artur Džeims Balfur održao je u Donjem domu predavanje o "problemima s kojima moramo da se uhvatimo u koštac u Egiptu". Oni, rekao je, "pripadaju sasvim drugačijoj kategoriji" negoli "problemi kakve imamo na ostrvu Vajt ili u Vest Rajdingu u Jorkširu". Govorio je s autoritetom dugogodišnjeg člana Parlamenta, bivšeg ličnog sekretara Lorda Salisberija, bivšeg glavnog sekretara za Irsku, bivšeg sekretara za Škotsku, bivšeg premijera, veterana mnogobrojnih prekomorskih kriza, uspeha i promena. Tokom svog angažmana u poslovima imperije, Balfur je služio kraljici koja je 1876. proglašena vladarkom Indije; zauzimao je visoke položaje na dužnostima od izvanrednog uticaja u vreme avganistanskih i zulu ratova, britanske okupacije Egipta 1882, smrti generala Gordona u Sudanu, incidenta Fašoda, bitke kod Omdurmana, Burskog rata, Rusko-japanskog rata. Njegovom govoru u Donjem domu juna 1910. godine veliki autoritet su, pored toga, davali i njegov izuzetan društveni značaj, širina njegovih znanja i sposobnosti –

bio je kadar da piše o najrazličitijim stvarima kao što su Bergson, Hendl, teizam i golf – njegovo obrazovanje u Itnu i Triniti koledžu u Kembridžu i njegova očigledna vičnost poslovima imperije. Ali, postojalo je još nešto u Balfurovom govoru, ili bar u njegovoj želji da taj govor oblikuje tako didaktički i moralistički. Neki članovi dovodili su u pitanje potrebu prisustva "Engleske u Egiptu"; ono je 1892. bilo predmet entuzijastične knjige Alfreda Milnera, ali je sada označavalo nekada profitabilnu okupaciju, koja je, međutim, postala izvor nevolja otkako je egipatski nacionalizam počeo da raste, a trajno prisustvo Engleske u Egiptu nije više bilo tako lako braniti. Balfur je trebalo da obavesti o toj situaciji i da je objasni.

Pozivajući se na izazov koji je izneo Dž. M. Robertson, član Tinsajda, Balfur je ponovio Robertsonovo pitanje: "S kojim pravom se zaogrćete aurom superiornosti u odnosu na ljude koje ste odlučili da zovete Orijentalcima?" Izbor naziva "Orijentalac" je kanonski; upotrebljavali su ga Čoser i Mandevil, Šekspir, Drajden, Poup i Bajron. Označavao je – geografski, moralno, kulturalno – Aziju ili Istok. Kad ste u Evropi govorili o orijentalnoj ličnosti, orijentalnoj atmosferi, orijentalnoj priči, orijentalnom despotizmu ili orijentalnom načinu proizvodnje, svi bi razumeli o čemu govorite. Marks je upotrebljavao tu reč, a sada ju je upotrebio Balfur; bilo je razumljivo što je izbrao baš nju i tom izboru nije bio potreban nikakav komentar.

Ne zauzimam nikakav superioran stav. Ali pozivam [Robertsona i svakog drugog]...ko makar i najpovršnije poznaje istoriju, da pogleda u oči činjenicama s kojima britanski državnik mora da se suoči kada ga stave u poziciju vrhovne vlasti nad velikim rasama kakve su stanovnici Egipta i zemalja na Istoku. Poznajemo egipatsku civilizaciju bolje nego civilizaciju ijedne druge zemlje. Poznajemo je dublje u prošlost; poznajemo je prisnije; znamo više o njoj. Ona seže mnogo dalje od uskog okvira naše rase, izgubljene u predistoriji u vreme kad je egipatska civilizacija već prešla svoj vrhunac. Pogledajte sve orijentalne zemlje. Ne govorite o superiornosti ili inferiornosti.

Dve velike teme određuju njegovu primedbu ovde i u onome što sledi: znanje i moć, bekonovske teme. Kad Balfur opravdava neophodnost britanske okupacije Egipta, vrhovna vlast je u njegovoj svesti povezana s "našim" poznavanjem Egipta, a ne pre svega sa vojnom ili ekonomskom moći. Znanje za Balfura znači sagledavanje jedne civilizacije od njenih početaka do njenog vrhunca i njenog pada – a znači, naravno, i *sposobnost za to sagledavanje*. Znanje znači uzdizanje iznad neposrednosti, iznad sebe samog, u strane i daleke prostore. Predmet tog znanja je inherentno osetljiv na istraživanje; on je "činjenica" koja je fundamentalno, štaviše ontološki stabilna čak i ako se razvije, promeni, ili na neki drugi način transformiše onako kako se civilizacije često transformišu. Imati takvo znanje o toj stvari znači gospodariti njome, imati vlast nad njom. A u ovom slučaju vlast za "nas" znači poreći "njoj" – toj orijentalnoj zemlji – autonomiju, jer je mi poznajemo i ona, na određeni način, postoji *takva kakvu* je mi poznajemo. Britansko poznavanje Egipta *jeste* Egipat za Balfura i teret tog znanja čini da pitanja kakva su ona koja se tiču superiornosti i inferironosti izgledaju uskogruda i beznačajna. Balfur nigde ne poriče britansku superiornost i egipatsku inferiornost; opisujući posledice znanja, on ih podrazumeva.

Najpre, pogledajmo na činjenice u ovom slučaju. Zapadne nacije, čim izrone u istoriju, već pokazuju da su kadre da vladaju same sobom... rukovodeći se vlastitim merilima... Možete pregledati čitavu istoriju Orijentalaca u području koje, široko govoreći, zovemo Istokom i nigde nećete naći tragove samouprave. Svi njihovi veliki vekovi – a bili su zaista veliki – prošli su pod despotizmom, pod apsolutnom vlašću. Svi njihovi veliki doprinosi civilizaciji – a bili su veliki – nastali su pod tom formom vladavine. Osvajači su nasleđivali osvajače; jedna vlast nasleđivala je drugu, ali ni u jednom od tih prevrata sudbine i sreće niste videli da neka od tih nacija po sopstvenom nahođenju ustanovi ono što mi, sa zapadnog stanovišta, nazivamo samoupravom. To je činjenica. Nije to pitanje superiornosi i inferiornosti. Pretpostavljam da će pravi istočnjački mudrac

reći da operativna vlast kakvu smo mi organizovali u Egiptu i drugde nije vredna filozofa – da je ona prljav posao, inferioran posao, obavljanje nužnog rada.

Pošto su te činjenice upravo činjenice, Balfur mora da pređe na drugi deo svog argumenta:

Da li je dobro za te velike nacije – a ja priznajem njihovu veličinu – da baš mi sprovodimo ovu apsolutnu vlast? Ja mislim da je dobro. Mislim da iskustvo pokazuje da su oni dobili daleko bolju vlast no što su je imali tokom čitave svetske istorije, vlast koja je, nesumnjivo, ne samo usluga za njih nego i za čitav civilizovani Zapad... Mi nismo u Egiptu samo radi Egipćana, iako smo tamo njih radi; tamo smo i zbog Evrope u celini.

Balfur ne iznosi nikakve dokaze da Egipćani i "rase s kojima se suočavamo" cene ili čak razumeju dobrobit koju im kolonijalna okupacija donosi. U svakom slučaju, Balfur ni ne pomišlja da omogući Egipćaninu da govori u svoje ime, jer bi svaki Egipćanin koji bi progovorio po svoj prilici pre bio "agitator koji želi da stvara teškoće", nego dobri domorodac koji se ne osvrće na "teškoće" strane dominacije. I tako, pošto je rešio etičke probleme, Balfur se na kraju okreće praktičnima. "Ako je naš posao da vladamo, a da nam pri tom tamošnje stanovništvo ukazuje ili ne ukazuje zahvalnost za to, da ima ili nema na umu, stvarno i iskreno, sve ono čega smo ga oslobodili [Balfur nikako ne smatra da je deo tog oslobađanja i oslobađanje od egipatske nezavisnosti, ili njeno beskonačno odgađanje] i da nije u stanju da sebi živo predoči sve dobrobiti koje smo im doneli; ako je to naša dužnost, kako da je izvršimo?" Engleska izvozi u te zemlje "ono što je kod nas najbolje". Ti nesebični administratori obavljaju svoj posao "među desetinama hiljada ljudi različite vere, različite rase, različite discipline, različitih životnih uslova." Ono što njihovu vladavinu čini mogućnom jeste njihovo osećanje da kod kuće imaju podršku u vladi koja odobrava ono što oni čine. No,

upravo domorodačko stanovništvo ima instinktivno osećanje da oni s kojima je prinudno suočeno nemaju iza sebe moć, autoritet, naklonost, potpunu i jednodušnu podršku zemlje koja ih je tamo poslala, to stanovništvo gubi svako osećanje za red, koje je sam osnov njihove civilizacije, baš kao što naši oficiri gube svako osećanje moći i autoriteta, koje je sam osnov svega što mogu da učine za one među koje su poslati.

Balfurova logika ovde je zanimljiva dobrim delom i zato što je potpuno konzistentna s premisama čitavog njegovog govora. Engleska poznaje Egipat; Egipat je ono što Engleska poznaje; Engleska zna da Egipat ne može da vlada sam sobom; to Engleska potvrđuje okupacijom Egipta; za Egipćane, Egipat je ono što je Engleska okupirala i gde sada vlada; stoga strana okupacija postaje "sam osnov" savremene egipatske civilizacije; Egipat zahteva, zapravo insistira da ga Britanija okupira. Ali, ako se posebna prisnost između onoga koji vlada i onoga kojim se vlada naruši sumnjama Parlamenta kod kuće, onda je narušen "autoritet onih koji su...dominantna rasa – i koji, po mom mišljenju, treba i da ostanu dominantna rasa". U takvim okolnostima, nije ugrožen samo engleski prestiž; "uzaludan je i napor one šake engleskih službenika – obdarite ih čime god hoćete, dajte im sva svojstva karaktera i duha, koja možete da zamislite – oni ne mogu da obavljaju teški zadatak koji u Egiptu imamo ne samo mi, nego i čitav civilizovani svet."[1]

---

[1] Ovaj i prethodni citat iz govora Arthura Jamesa Balfoura u Donjem domu uzet je iz Great Britain, *Parliamentary Debates* (Commons), 5[th] ser., 17 (1910): 1140-1146. V. takođe A. P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power* (London: MacMillan & Co., 1959). str. 357-360. Balfurov govor bio je odbrana politike Eldona Gorsta u Egiptu; u vezi s raspravom o ovom problemu vidi: Peter John Dreyfus Mellini, "Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt", neobjavljena doktorska disertacija, Stanford University 1971.

Kao retorička predstava, ovaj govor je značajan zbog načina na koji Balfur preuzima ulogu niza ličnosti i reprezentuje ih. Tu su, naravno, "Englezi", obuhvaćeni zamenicom "mi"; ta zamenica koristi se s punom težinom i podrazumeva istaknutog, moćnog čoveka koji oseća da je predstavnik svega najboljeg u istoriji svoje nacije. Balfur, takođe, govori i u ime civilizovanog sveta, Zapada, i relativno malog korpusa kolonijalnih službenika u Egiptu. Ako ne govori direktno u ime Orijentalaca, to je zato što oni, na kraju krajeva, govore različitim jezikom; ali, on zna kako se oni osećaju, jer poznaje njihovu istoriju, njihovo oslanjanje na takve kao što je on, i njihova očekivanja. Ipak, on govori u njihovo ime, u tom smislu da bi ono što bi oni mogli reći kad bi ih neko pitao i kad bi bili kadri da odgovore, donekle beskorisno potvrdilo ono što je već očigledno; da su podređena rasa, kojom vlada rasa koja ih poznaje i koja bolje nego što bi njima samima ikada bilo mogućno zna šta je dobro za njih. Njihovi veliki trenuci pripadaju prošlosti; oni sami korisni su u modernom svetu samo zato što su moćne i savremene imperije uspele da ih izvuku iz bede njihovog pada i pretvore ih u rehabilitovane stanovnike produktivnih kolonija.

Posebno je Egipat bio izvanredan primer i Balfur je bio savršeno svestan koliko ima prava da kao član Parlamenta svoje zemlje govori o modernom Egiptu u interesu Engleske, Zapada, zapadne civilizacije. Jer, Egipat nije bio tek još jedna kolonija: bio je opravdanje zapadnog imperijalizma; bio je, sve dok ga Engleska nije anektirala, gotovo školski primer orijentalne zaostalosti; trebalo je da postane trijumf engleskog znanja i moći. Između 1822, godine u kojoj su Englezi okupirali Egipat i stavili tačku na nacionalističku pobunu pukovnika Arabija, i 1907, engleski predstavnik u Egiptu, egipatski gospodar, bio je Evelin Bering (poznat i kao "više-nego-Bering" /engl.: Over-baring; baring=drzak, bezočan; p.p.), lord Kromer. Tridesetog jula 1907. upravo je Balfur u Donjem domu podržao ideju da se Kromeru dodeli penzija od pedeset hiljada funti, kao nagrada za ono što je učinio u Egiptu. Kromer je *napravio* Egipat, rekao je Balfur:

Uspeo je u svemu što je dotakao... Lord Kromer je tokom svoje dvadesetpetogodišnje službe podigao Egipat iz najniže tačke socijalne i ekonomske degradacije do tačke na kojoj danas stoji među orijentalnim nacijama, po mom mišljenju sasvim jedinstven po svome prosperitetu, finansijskom položaju i moralu.[2]

Kako se meri egipatski prosperitet, to Balfur nije rekao. Britanski izvoz u Egipat bio je ravan izvozu u čitavu Afriku; to je svakako ukazivalo na određeni (doduše, donekle neravnomeran) finansijski prosperitet Egipta i Engleske zajedno. Ali, ono što je zaista imalo značaja bilo je neprestano, sveobuhvatno zapadno starateljstvo nad jednom orijentalnom zemljom, počev od naučnika, misionara, poslovnih ljudi, vojnika i učitelja koji su pripremili, a onda i uveli okupaciju, do visokih funkcionera kakvi su bili Kromer i Balfur, koji su smatrali da obezbeđuju, usmeravaju, a ponekad i forsiraju uspon Egipta od orijentalne zanemarenosti do njegove aktuelne usamljeničke slave.

Ako je britanski uspeh u Egiptu bio izuzetan, kao što je rekao Balfur, on ni u kom slučaju nije bio neobjašnjiv ili iracionalan. Egipatski poslovi kontrolisani su shodno opštoj teoriji koju su izrazili kako Balfur u svojim pretpostavkama o orijentalnoj civilizaciji, tako i Kromer u svom rukovođenju svakodnevnim poslovima u Egiptu. Najvažnija stvar u vezi s tom teorijom tokom prve decenije dvadesetog veka bila je da je efikasna, i to zapanjujuće efikasna. Argument, sveden na svoju najjednostavniju formu, bio je jasan, precizan, lako shvatljiv. Postoje Zapadnjaci, i postoje Orijentalci. Prvi vladaju; drugima se mora vladati, što obično znači da se mora okupirati njihova zemlja, da se njihovi unutrašnji poslovi moraju strogo kontrolisati, da se sve što imaju mora staviti na raspolaganje ovoj ili onoj zapadnoj si-

[2] Denis Judd, *Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution, 1874-1932* (London: MacMillan & Co., 1968), str. 286. V. takođe str. 292; Balfur je čak 1926. govorio – bez ironije – o Egiptu kao o "nezavisnoj naciji".

li. Što su Balfur i Kromer, kako ćemo uskoro videti, mogli da svedu ljudskost na tako nemilosrdnu kulturalnu i rasnu esenciju, ni u kom slučaju nije bio znak njihove posebne zlobe. Pre je pokazivalo koliko je ta načelna doktrina postala opšteprihvaćena u vreme kad je puštena u upotrebu – koliko opšteprihvaćena i koliko efikasna.

Za razliku od Balfura, čije su teze o Orijentalcima pretendovale na objektivnu univerzalnost, Kromer je govorio o Orijentalcima kao o onima kojima je vladao ili s kojima se suočavao, najpre u Indiji, zatim tokom dvadeset pet godina u Egiptu, tokom kojih je on postao vrhovni generalni konzul u engleskoj imperiji. Balfurovi "Orijentalci" su Kromerove "podređene rase", koje su predmet Kromerovog dugog eseja, objavljenog u *Edinburškom pregledu* (*Edinburgh Review*) januara 1908. Još jednom, upravo poznavanje podređenih rasa ili Orijentalaca čini upravljanje lakim i profitabilnim; znanje daje moć, više moći zahteva više znanja, i tako dalje, u sve profitabilnijoj dijalektici informacije i kontrole. Kromerovo je mišljenje da se engleska imperija neće rasturiti ako se sredstva kakva su militarizam i trgovački egoizam kod kuće i "slobodne institucije" u kolonijama (nasuprot britanskoj vladavini "po ključu hrišćanskog morala") drže pod kontrolom. Jer, ako je, shodno Kromeru, logika nešto "o čijem postojanju Orijentalac nije kadar ni da sanja", pravi metod vladanja ne sastoji se u tome da mu se nametnu ultra-naučne mere ili da silom bude nateran da prihvati tu logiku. Pravi metod se pre sastoji u razumevanju njegovih ograničenja i "u nastojanju da se vrednija i, možemo se nadati, snažnija veza koja uspostavlja jedinstvo između vladalaca i onih kojima se vlada nađe u zadovoljstvu podređene rase." Iza pacifikacije podređene rase odasvud vreba imperijalna moć, efektnija zbog svog rafiniranog razumevanja i sporadične upotrebe, nego zbog svojih vojnika, brutalnih sakupljača poreza i neumerene sile. Jednom rečju, imperija mora da bude mudra: svoju pohlepnost mora da umeri svojom nesebičnošću, a nestrpljenje fleksibilnom disciplinom.

Eksplicitnije govoreći, kad se kaže da bi komercijalni duh trebalo da stoji pod nekakvom kontrolom misli se na ovo – da u suočavanju sa Indusima, ili Egipćanima, ili Šilucima, ili Zuluima, najpre treba da se razmotri šta ti narodi, koji su svi, u nacionalnom pogledu, manje-više ***in statu pupillari***, smatraju da je najbolje u njihovom vlastitom interesu, mada je to zaista momenat koji zaslužuje ozbiljno razmatranje. Ali, bitno je da se o svakom posebnom problemu razmišlja prvenstveno s obzirom na ono što, u svetlosti zapadnog znanja i iskustva, modeliranog lokalnom procenom, savesno mislimo da je najbolje za podređenu rasu, bez osvrtanja na bilo kakvu stvarnu ili pretpostavljenu korist koja bi mogla pasti u deo Engleskoj kao naciji, ili – što je češće slučaj – na posebne interese koje predstavlja jedna ili više uticajnih klasa Engleza. Ako britanska nacija u celini ima na umu ovaj princip i ozbiljno nastoji na njegovoj primeni, mada nikada nećemo moći da stvorimo patriotizam zasnovan na bliskosti rase ili zajedničkom jeziku, možda ćemo moći da odnegujemo neku vrstu kosmopolitske povezanosti zasnovane na poštovanju prema nadmoćnim talentima i nesebičnom vladanju, i na zahvalnosti koja proističe iz datih usluga i usluga koje će tek biti date. Tako će u svakom slučaju postojati nada da će Egipćanin zastati pre nego što svoju sudbinu ponovo poveže s nekim budućim Arabijem... Čak će i centralno-afrički divljak jednom možda naučiti da peva himnu u čast Astraea Redux, koju reprezentuje britanski službenik koji mu uskraćuje džin, ali mu daje pravdu. I više od toga, trgovina će cvetati.[3]

Koliko "ozbiljnog razmatranja" treba vladar da posveti predlozima podređene rase, ilustruje Kromerovo potpuno protivljenje egipatskom nacionalizmu. Slobodne domaće ustanove, odsustvo strane okupacije, samoodrživu nacionalnu suverenost: te nimalo iznenađujuće zahteve Kromer je uporno odbijao, nedvosmisleno tvrdeći da "stvarna budućnost Egipta...ne leži u uskom nacionalizmu, koji će prigrliti samo rođeni Egip-

---

[3] Evelyn Baring, Lord Cromer, *Political and Literary Essays, 1908-1913*, (1913; reprint ed., Freeport, N. Y.: Books for Libraries Press, 1969), str. 40, 53, 12-14.

ćani...nego pre u jednom proširenom kosmopolitizmu."[4] Podređena rasa nema u sebi sposobnost da zna šta je za nju dobro. Nju većinom čine Orijentalci, čija svojstva Kromer veoma dobro poznaje, jer se s njima sretao u Indiji i Egiptu. Jedna od pogodnih stvari u vezi s Orijentalcima za Kromera je što se njima, uprkos izvesnim razlikama tu i tamo, može vladati na gotovo isti način.[5] To je, naravno, zato što su Orijentalci gotovo svuda bezmalo isti.

Sad smo konačno stigli do dugo stvaranog jezgra suštinskog znanja, u jednakoj meri akademskog i praktičnog, koje su Balfur i Kromer nasledili od epohe modernog zapadnog orijentalizma: do znanja o Orijentalcima i poznavanja Orijentalaca, njihove rase, karaktera, kulture, istorije, tradicije, društva i mogućnosti. To je znanje bilo delotvorno: Kromer je verovao da ga je primenio u vladanju Egiptom. Štaviše, bilo je to testirano i nepromenljivo znanje, jer su "Orijentalci" iz praktičnih razloga bili platonovska suština, koju može da ispituje, razume i izloži svaki orijentalista (ili onaj koji vlada Orijentalcima). Zato u trideset četvrtom poglavlju dvotomnog dela *Moderni Egipat*, koje predstavlja magistralni rezime njegovog iskustva i postignuća, Kromer beleži neku vrstu ličnog kanona orijentalističke mudrosti:

Ser Alfred Lajal mi je jednom rekao: 'Orijentalni duh se užasava preciznosti. Svaki Anglo-Indus trebalo bi uvek da ima na umu tu maksimu.' Nedostatak preciznosti, koji se lako degeneriše u lažljivost, u stvari je glavna karakteristika orijentalnog duha.

Evropljanin je navikao da temeljno razmišlja; u njegovim faktičkim iskazima nema dvosmislenosti; on je prirodni logičar, mada možda nije proučavao logiku; prirodni je skeptik i traži dokaz pre nego što prihvati da je bilo koja pretpostavka istinita; njegova uvežbana inteligencija radi kao sat. Na drugoj strani, duhu jednog Orijentalca, kao i njegovim pitoresknim ulicama, bitno nedostaje simetrija. Njegov način razmišljanja krajnje je aljkav. Mada su drevni Arapi savladali nauku dijalektike do nešto višeg stepena, njihovi potomci pate od nedostatka logičke sposobnosti. Često su nesposobni da izvuku najočiglednije zaključke iz bilo koje proste premise, za koju mogu prihvatiti da je istinita. Pokušajte da od običnog Egipćanina izmamite prost prikaz činjenica. Njegovo objašnjenje će, u načelu, biti predugačko i lišeno lucidnosti. Upašće u protivrečnost verovatno deset puta pre nego što završi priču. Najčešće će se slomiti u najblažem procesu unakrsnog ispitivanja.

Orijentalci i Arapi su zato prikazani kao varalice, "lišeni energije i inicijative", u velikoj meri skloni "podlom laskanju", intrigama, lukavstvima i surovosti prema životinjama; Orijentalci ne umeju da hodaju ni putem, ni trotoarom (njihovi zbrkani umovi ne uspevaju da razumeju ono što pametan Evropljanin shvati smesta – da su putevi i trotoari načinjeni da se njima hoda); Orijentalci su okoreli lažovi, "letargični su i sumnjičavi" i po svemu suprotni jasnosti, direktnosti i plemenitosti anglo-saksonske rase.[6]

Kromer se i ne trudi da prikrije da su Orijentalci za njega uvek bili samo ljudski materijal kojim on vlada u britanskim kolonijama. "Kako sam ja samo diplomata i administrator, koji takođe proučava čoveka, ali sa stanovišta vladanja njime", kaže Kromer, "...zadovoljavam se time da zabeležim činjenicu da se

[4] Ibid., str. 171.

[5] Roger Owen, "The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883-1907", u *Middle Eastern Affairs, Number Four: St. Anthony's Papers Number* 17, ed. Albert Hourani (London: Oxford University Press, 1965). str. 109-139.

[6] Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 146-167. O britanskom pogledu na britansku politiku u Egiptu, koji je potpuno suprotan Kromerovom, vidi Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events* (New York: Alfred A. Knopf, 1922). Vrednu raspravu o egipatskom protivljenju britanskoj vladavini naći ćemo u: Mounah A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882-1922* (Leiden: E. J. Brill, 1971).

Orijentalac, ovako ili onako, u načelu ponaša, govori i misli na način koji je upravo suprotan evropskom."[7] Kromerovi opisi su, naravno, delom zasnovani na direktnom posmatranju, ali se on, kako bi podupro svoje poglede, tu i tamo poziva i na klasične orijentalističke autoritete (posebno Ernesta Renana i Konstantina de Volnija). Tim se autoritetima priklanja i kad treba da objasni zašto su Orijentalci takvi kakvi su. On ne sumnja da će *svako* znanje o Orijentalcima potvrditi njegova shvatanja, prema kojima je, ako se sudi na osnovu njegovog opisa Egipćanina koji se slama pod unakrsnim ispitivanjem, Orijentalac kriv. Zločin leži u tome što je Orijentalac – Orijentalac; jasan znak koliko je ova tautologija bila opšte prihvatljiva leži upravo u tome što je mogla biti napisana bez ikakvog pozivanja na evropsku logiku ili simetriju uma. Zato je, verovalo se, svako skretanje od onoga što se smatra normom o orijentalnom ponašanju neprirodno; Kromerov poslednji godišnji izveštaj iz Egipta proglasio je, u skladu s tim, egipatski nacionalizam "potpuno novom idejom" i "biljkom pre egzotičnom nego domaćeg porekla."[8]

Pogrešili bismo, uveren sam, ako bismo potcenili zalihe overenog znanja, kodova orijentalne ortodoksije, na koje se Kromer i Balfur pozivaju na svakom mestu u svojim tekstovima i svojoj javnoj politici. Reći jednostavno da je orijentalizam racionalizacija kolonijalne vladavine znači ne uzimati u obzir do koje je mere orijentalizam unapred, pre nego post factum, opravdavao kolonijalnu vladavinu. Ljudi su uvek delili svet na regione, uspostavljajući bilo stvarne bilo zamišljene granice među sobom. Apsolutna demarkaciona linija između Istoka i Zapada, koju Kromer i Balfur prihvataju s tolikim zadovoljstvom, nastajala je godinama, čak stolećima. Bilo je, dakako, bezbroj otkrivalačkih putovanja; bilo je dodira putem trgovine i putem rata. Ali, više od toga, od sredine XVIII veka dva su

[7] Cromer, *Modern Egypt*, 2: 164.

[8] Citirano u John Marlowe, *Cromer in Egypt* (London: Elek Books, 1970), str. 271.

osnovna elementa određivala odnos između Istoka i Zapada. Jedan je sve veće evropsko znanje o Orijentu, znanje ojačano kolonijalnim upoznavanjem koliko i rasprostranjenim zanimanjem za strano i neobično, pri čemu je ovo zanimanje eksploatisano razvojem naukâ kakve su etnologija, komparativna anatomija, filologija i istorija; dalje, tom sistemskom znanju pridružio se veliki korpus literature koju su stvorili romansijeri, pesnici, prevodioci i daroviti putnici. Druga crta odnosa između Orijenta i Evrope u tome je što je Evropa uvek bila u poziciji moći, da ne kažemo dominacije. Nema načina da se to kaže eufemistički. Istina, odnos jakoga prema slabome može se prikriti ili ublažiti, kao kad, recimo, Balfur priznaje "veličinu" orijentalne civilizacije. Ali, suštinski odnos, u ravni politike, kulture, pa čak i religije, shvaćen je – na Zapadu, a ovde nas on zanima – kao odnos između slabog i jakog partnera.

Mnogi su pojmovi korišćeni da se izrazi taj odnos. Balfur i Kromer su se služili nekolicinom tipičnih. Orijentalci su iracionalni, pokvareni (pali), detinjasti, "drugačiji"; zato su Evropljani racionalni, puni vrlinâ, zreli, "normalni". Ali, način da se taj odnos oživi svuda se sastojao u naglašavanju činjenice da Orijentalac živi u vlastitom svetu, svetu sa sopstvenim nacionalnim, kulturalnim i epistemološkim granicama i principima unutarnje koherencije. No, ono što je orijentalni svet učinilo shvatljivim i dalo mu identitet nije bilo rezultat njegovih vlastitih napora, nego pre čitav složeni niz znalačkih manipulacija, preko kojih je Zapad identifikovao Orijent. Na taj način spajaju se dve osobine kulturalnog odnosa o kojem sam govorio. Zato što je generisano iz moći, znanje o Orijentu na svoj način *kreira* Orijent, Orijentalca i njegov svet. U Kromerovom i Balfurovom jeziku, Orijentalac je prikazan kao nešto o čemu se izriče sud (kao na sudu), nešto što se proučava i opisuje (kao u nastavnom programu), nešto što se disciplinuje (kao u školi ili u zatvoru), nešto što se ilustruje (kao u zoološkom priručniku). Suština je u oba slučaja u tome da je Orijentalac *sadržan* u dominantnom okviru i *predstavljen* njime. Odakle potiče taj okvir?

Kulturalna moć nije nešto o čemu se može lako raspravljati – i jedan od ciljeva ovoga rada sastoji se u tome da se orijentalizam ilustruje, analizira i da se o njemu razmišlja kao o primeni kulturalne moći. Drugim rečima, bolje je ne rizikovati generalizacije o tako neodređenom a ipak tako važnom pojmu kakav je kulturalna moć sve dok se najpre ne izanalizira veliki deo građe. Ali, za početak se može reći da je, kad je reč o Zapadu u XIX i XX veku, stvorena pretpostavka da je Orijent sa svim onim što u njemu postoji ako ne očigledno inferioran u odnosu na Zapad, onda bar da mu je potrebno korektivno proučavanje od strane Zapada. Orijent je shvatan kao da ga je oblikovala učionica, sudnica, zatvor, ilustrovani priručnik. Orijentalizam je, dakle, znanje o Orijentu koje smešta Orijent u učionicu, sudnicu, zatvor, ili u priručnik, da bi bio istraživan i proučavan, suđen, disciplinovan ili da bi se njime vladalo.

U prvim godinama dvadesetog veka, ljudi kao Balfur i Kromer mogli su da govore što su govorili, i na način na koji su govorili zato što ih je tradicija orijentalizma, još starija od devetnaestovekovne, snabdevala rečnikom, slikama, retorikom i figurama pomoću kojih će to reći. No, orijentalizam je pojačao pouzdano znanje (i bio pojačan znanjem) prema kojem Evropa ili Zapad doslovno komanduje daleko najvećim delom površine Zemlje. Period ogromnog unapređivanja orijentalističkih institucijâ i sadržaja potpuno se podudario sa periodom neuporedive evropske ekspanzije: od 1815. do 1914. direktan evropski kolonijalni dominion proširio se sa 35 na 85 procenata zemljine površine.[9] Svi su kontinenti bili zahvaćeni, ali najviše Afrika i Azija. Dve najveće imperije bile su Britanija i Francuska; saveznici i partneri u nekim stvarima, ove dve države bile su u drugim stvarima neprijateljski suparnici. Na Orijentu, od

[9] Harry Magdoff, "Colonialism (1763-c.1970)", *Encyclopaedia Britannica*, 15. izdanje (1974), str. 893-894. Vidi i D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century* (New York: Delacorte Press, 1967), str. 178.

istočnih obala Mediterana do Indokine i Malaje, njihovi kolonijalni posedi i imperijalne sfere uticaja bili su jedni pored drugih, neretko su se preklapali, često su bili predmet njihovih borbi. Ali, upravo su na Bliskom Orijentu, u zemljama arapskog Bliskog Istoka, gde je islam određivao kulturalne i rasne karakteristike, Britanci i Francuzi na najintenzivniji, najprisniji i najsloženiji način upoznali jedni druge i "Orijent". U najvećem delu XIX veka, kako je napisao Lord Salisburi 1881, njihov uobičajeni pogled na Orijent bio je na vrlo zamršen način problematičan: "Kad imate ... vernog saveznika koji namerava da se pozabavi zemljom za koju ste vi duboko zainteresovani, pred vama se otvaraju tri puta. Možete da se povučete – ili da uspostavite monopol – ili da podelite. Povući se značilo bi postaviti Francuze nasred našeg puta za Indiju. Uspostaviti monopol značilo bi približiti se u velikoj meri riziku rata. Zato smo odlučili da podelimo."[10]

I podelili su, na način koji ćemo ovde ispitati. Nisu, međutim, podelili samo zemlju, ili profit, ili vladavinu; podelili su onaj vid intelektualne moći koju nazivam orijentalizmom. Na svoj način, orijentalizam je bio biblioteka ili arhiv informacijâ, koje su svi delili i o kojima su svi jednodušno mislili. Ono što je držalo arhiv na okupu bila je porodica ideja[11] i ujedinjujući niz vrednosti koje su se na različite načine pokazale efikasnima. Te su ideje objašnjavale ponašanje Orijentalaca; one su Orijentalcima davale mentalitet, genealogiju, atmosferu; što je najvažnije, omogućavale su Evropljanima da se bave Orijentalcima, pa čak i da vide Orijentalce kao fenomen koji poseduje regularne

[10] Navedeno u: Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations*, (New York: Frederick A. Praeger, 1969), str. 3.

[11] Ova se fraza može naći u: Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference* (London: Cambridge University Press, 1975), str. 17.

karakteristike. Ali, kao i svaki niz postojanih ideja, orijentalistički pojmovi uticali su na ljude koji su nazivani Orijentalcima, kao i na one koji su nazivani Okcidentalcima, Evropljanima, Zapadnjacima; ukratko, orijentalizam se bolje shvata kao niz ograničenja u području mišljenja, nego kao pozitivna doktrina. Ako suštinu orijentalizma čini neizbrisiva razlika između zapadne superiornosti i orijentalne inferiornosti, moramo biti pripravni da primetimo kako je orijentalizam u svome razvoju i potonjoj istoriji produbio i čak zaoštrio ovu razliku. Kada je, tokom XIX veka, postala uobičajena praksa da Britanija penzioniše svoje službenike u Indiji i drugde kad dostignu 55 godina, postignut je i dalji rafinman orijentalizma; Orijentalcima nije bilo dopušteno da vide Zapadnjake kako stare i degenerišu se, baš kao što ni Zapadnjaci nikada nisu morali da vide sebe, u očima podređene rase, kao bilo šta drugo do kao energične, racionalne, večno mlade radže.[12]

Orijentalističke ideje uzimale su veoma različite oblike tokom XIX i XX veka. Pre svega, u Evropi je postojala bogata literatura o Orijentu, nasleđena iz evropske prošlosti. Ono što je osobeno u poznom XVIII i ranom XIX veku, kada je, kao što pretpostavlja ova studija, moderni orijentalizam započeo, jeste orijentalna renesansa, kako je to formulisao Edgar Kine.[13] Odjednom se širokom krugu mislilaca, političara i umetnika učinilo da se javlja nova svest o Orijentu, koji se protezao od Kine do Mediterana. Ta svest delimično je bila rezultat novootkrivenih i prevedenih orijentalnih tekstova, napisanih na jezicima kakvi su sanskrit, zend i arapski; bila je, takođe, rezultat novog načina gledanja na odnos između Orijenta i Zapada. Za ono što mene ovde zanima, osnovni ton u tom odnosu između Bliskog Istoka

---

[12] V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1969), str. 55.

[13] Edgar Quinet, *Le Génie des religions*, u: *Oeuvres complètes* (Paris:Paguerre, 1857), str. 55-74.

i Evrope postavilo je Napoleonovo osvajanje Egipta 1798, osvajanje koje je u mnogo kom smislu bilo model istinski naučnog prisvajanja jedne kulture od strane druge, očigledno snažnije. Jer, Napoleonova okupacija Egipta pokrenula je procese između Istoka i Zapada, koji još uvek dominiraju našom savremenom kulturalnom i političkom perspektivom. I Napoleonova ekspedicija, sa svojim velikim spomenikom erudicije, *Opisom Egipta* (*Description de l'Égypte*), pružila je scenu ili kontekst za orijentalizam, jer su Egipat i, shodno tome, druge islamske zemlje shvatane kao živa provincija, laboratorija, teatar efektivnog zapadnjačkog znanja o Orijentu. Napoleonovoj avanturi vratiću se nešto kasnije.

S iskustvima kakva su bila Napoleonova, Orijent je kao korpus znanja na Zapadu modernizovan i to je drugi oblik u kojem je orijentalizam postojao u XIX i XX veku. Od početka perioda koji ispitujem, među orijentalistima je svuda postojala ambicija da se otkrića, iskustva i uvidi adekvatno formulišu modernim pojmovima, da se ideje o orijentalizmu dovedu u tesnu vezu s modernom realnošću. Renanova jezička istraživanja semitskog iz 1848. godine, na primer, napisana su stilom čiji se autoritet u velikoj meri oslanjao na savremenu komparativnu gramatiku, komparativnu anatomiju i rasnu teoriju; to je njegovom orijentalizmu dalo prestiž, ali ga je – eto i druge strane medalje – od tada učinilo osetljivim za pomodne koliko i za ozbiljno uticajne tokove misli na Zapadu. Orijentalizam je podređen imperijalizmu, pozitivizmu, utopizmu, istoricizmu, darvinizmu, rasizmu, frojdizmu, marksizmu, špenglerizmu. Ali, orijentalizam je, kao i mnoge prirodne i društvene nauke, imao svoje istraživačke "paradigme", svoja učena društva, svoj establišment. Tokom XIX veka, prestiž tog polja u ogromnoj meri je porastao, kao što je porastao i ugled i uticaj institucija kakve su Société asiatique, Royal Asiatic Society, Deutsche Morgenländische Gesellschaft i American Oriental Society. Rast tih društava pratilo je, širom Evrope, povećanje broja profesorskih mesta u oblasti orijentalnih studija; u skladu s tim, uvećala su se i sredstva za širenje ori-

jentalizma. Orijentalistički časopisi, počev od *Fundgraben des Orients* (1809; Majdani Orijenta), uvećavali su količinu znanja, kao i broj specijalnosti.

No, mali broj ovih aktivnosti i veoma mali broj ovih institucija postojao je i cvetao slobodno, jer je orijentalizam u trećoj formi u kojoj je postojao nametao ograničenja mišljenju o Orijentu. Čak i književnici te epohe, ljudi kao Flober, Nerval ili Skot, bili su ograničeni u onome što su mogli da iskuse na Orijentu ili kažu o njemu. Jer, orijentalizam je u krajnjoj liniji bio politička vizija realnosti, čija je struktura naglašavala razliku između poznatog (Evropa, Zapad, "mi") i stranog (Orijent, Istok, "oni"). Ta vizija je, na svoj način, stvorila ta dva sveta i, shvaćenima na taj način, ona im je i služila. Orijentalci su živeli u svom svetu, "mi" smo živeli u svom. Vizija i materijalna realnost uzajamno su se podržavale, podsticale jedna drugu. Određena sloboda u saobraćanju uvek je bila privilegija Zapadnjaka; njegova kultura bila je snažnija, pa je on mogao da prodire u veliku azijsku misteriju, kako ju je jednom nazvao Dizraeli, da se rve s njom, da joj daje oblik i značenje. No, ranije su, po mom mišljenju, bili previđani ograničeni rečnik takve privilegije i srazmerna ograničenja takve vizije. Moja je tvrdnja da je orijentalistička realnost i antihumana, i postojana. Njen raspon, kao i njene institucije i sveprisutni uticaj isti su i dan danas.

Ali, kako je orijentalizam funkcionisao i kako funkcioniše danas? Kako ga čitavog opisati kao istorijski fenomen, način mišljenja, savremeni problem i materijalnu realnost? Razmislimo još jednom o Kromeru, uspešnom tehničaru imperije, ali i korisniku orijentalizma. On nam može dati rudimentaran odgovor. U *Vladanju podređenim rasama* (*The Government of Subject Races*) on se hvata u koštac s problemom kako da Britanija, na osnovu pojedinaca, upravlja široko razastrtom imperijom na osnovu niza središnjih principa. On suprotstavlja "mesnog zastupnika", koji ima i specijalističko znanje o domorodačkim prilikama, i anglo-saksonsku individualnost, centralnoj vlasti kod kuće, u Londonu. Zastupnik može "tretirati predmete od lokal-

nog interesa na način sračunat da naruši, čak ugrozi interese Imperije. Centralna vlast je u položaju da predupredi svaku opasnost koja prozlazi iz tog slučaja." Zašto? Zato što ta vlast "može da obezbedi harmoničan rad različitih delova mašine" i "može, koliko je to moguće, da preduzme realizovanje okolnosti od kojih zavisi vladavina nad potčinjenom teritorijom".[14] Jezik je mutan i neprivlačan, ali nije teško shvatiti poentu. Kromer ima pred očima sedište moći na Zapadu, iz kojeg prema Istoku širi svoj uticaj velika sveobuhvatna mašina, koja održava centralnu vlast koja, opet, njome komanduje. Ono čime nju hrane ogranci te mašine na Istoku – ljudski materijal, materijalna bogatstva, znanje – mašina obrađuje i pretvara u još veću moć. Specijalista neposredno prevodi čisto orijentalnu građu u korisnu supstancu: Orijentalac postaje, recimo, podređena rasa, primer "orijentalnog" mentaliteta, i sve to radi pojačanja "vlasti" kod kuće. "Lokalni interesi" su specijalni interesi orijentaliste, "centralna vlast" je opšti interes imperijalnog društva kao celine. Kromer vrlo dobro vidi jednu stvar: društveno upravljanje znanjem, činjenicu da je znanje – bez obzira koliko je specijalizovano – regulisano najpre lokalnim zanimanjima specijaliste, a kasnije opštim interesima socijalnog sistema vlasti. Naizmenični uticaji lokalnih i opštih interesa prepleteni su, ali ni u kom slučaju istovetni.

U Kromerovom slučaju, slučaju administratora imperije, "pravo proučavanje tiče se takođe čoveka", po njegovim rečima. Kada je Poup proglasio da se pravo proučavanje ljudske vrste tiče čoveka, mislio je na sve ljude, uključujući i "sirote Indijance"; dok nas Kromerovo "takođe" podseća da određeni ljudi, takvi kao što su Orijentalci, mogu da budu izabrani predmet *pravog* proučavanja. U tom smislu, pravo proučavanje Orijentalaca je orijentalizam, jasno odvojen od drugih oblika znanja, ali u krajnjoj liniji koristan (jer je konačan) za materijalnu i socijalnu realnost koja obuhvata sva znanja u svako vreme, i koja

[14] Cromer, ***Political and Literary Essays***, str. 35.

podržava znanje dajući mu korisnost. Sa Istoka na Zapad, uspostavljen je poredak suverenosti, imitativni lanac postojanja, čiju je najjasniju formu dao svojevremeno Kipling:

Mazga, konj, slon, ili june – svi oni slušaju svoga goniča, a gonič svog poručnika, a poručnik svog kapetana, a kapetan svog majora, a major svog pukovnika, a pukovnik svog brigadnog komandira, koji naređuje trima regimentama, a brigadni komandir svog generala, a ovaj svoga potkralja, koji je sluga kraljičin.[15]

Tako temeljno smišljen kao ovaj monstruozni lanac naredbi, regulisan tako strogo kao Kromerov "harmonični rad", orijentalizam može da izrazi i snagu Zapada, i slabost Orijenta – kako ga vidi Zapad. Ta snaga i ta slabost svojstvene su orijentalizmu kao i svakom pogledu koji deli svet na velike opšte sekcije, na entitete koji koegzistiraju u stanju tenzije stvorene onim što, veruje se, predstavlja radikalnu razliku.

Jer, to je glavni intelektualni problem kojim se bavi orijentalizam. Može li se ljudska realnost podeliti – kao što odista izgleda da jeste podeljena – na jasno različite kulture, istorije, tradicije, društva, čak rase, i preživeti posledice te podele na human način? Pod preživljavanjem posledicâ na human način podrazumevam pitanje postoji li mogućnost da se izbegne neprijateljstvo izraženo, recimo, podelom ljudi na "nas" (Zapadnjake) i "njih" (Orijentalce). Jer, takve razlike su opštosti čija je istorijska i aktuelna korist da istaknu važnost razlikovanja između jednih ljudi i drugih ljudi, obično ne sa naročito zadivljujućim ciljem. Kad se kao početna i završna tačka analize, istraživanja, javne politike upotrebljavaju kategorije kakve su Orijentalac i Zapadnjak (a te su kategorije koristili Balfur i Kromer), rezultat se obično sastoji u polarizovanju razlike – Orijentalac postaje još orijentalniji, a Zapadnjak još zapadnjačkiji – i u ograničavanju susreta između dveju kultura, tradicija i društava. Ukratko,

[15] Vidi Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism* (New York: Random House, 1971), str. 40.

od svoje najranije moderne istorije do danas, orijentalizam kao oblik mišljenja koji služi da se izađe na kraj sa stranim pokazivao je na tipičan način žalosnu tendenciju svojstvenu svakom znanju zasnovanom na kratkoj-i-jasnoj distinkciji kakva je "Istok" – "Zapad": tendenciju da kanališe misao u zapadni ili istočni pregradak. Pošto ta tendencija stoji u samom srcu orijentalističke teorije, prakse i vrednosti utvrđenih na Zapadu, osećanje zapadne moći nad Orijentom uzima se zdravo za gotovo, kao nešto što ima status naučne istine.

Neki primeri iz savremenog sveta savršeno će razjasniti ovo opažanje. Prirodno je da ljudi na vlasti s vremena na vreme razmatraju svet kojim se bave. Balfur je to često radio. Naš savremenik Henri Kisindžer takođe to čini, a retko kad otvorenije i iskrenije nego u eseju "Domaća struktura i spoljna politika". Drama koju on opisuje realna je: Sjedinjene Države moraju da odrede kako će se ponašati u svetu stojeći pod pritiskom domaćih sila na jednoj strani i stranih realnosti na drugoj. Već iz tog razloga Kisindžer u svom diskursu mora da uspostavi polaritet između Sjedinjenih Država i sveta; uz to, naravno, on svesno govori kao glas autoriteta u ime glavne zapadne sile, koja je zahvaljujući svojoj nedavnoj istoriji i postojećoj realnosti stala na čelo sveta, koji ne prihvata lako njenu snagu i dominaciju. Kisindžer oseća da Sjedinjene Države mogu s manje problema da izađu na kraj sa industrijskim, razvijenim Zapadom, nego sa svetom u razvoju. Još jednom, savremeni aktuelni odnosi između Sjedinjenih Država i takozvanog Trećeg sveta (koji uključuje Kinu, Indokinu, Bliski Istok, Afriku i Latinsku Ameriku) očigledno predstavljaju trnovit niz problema, koje čak ni Kisindžer ne može da sakrije.

Kisindžerov metod u ovom eseju zasniva se na onome što se u lingvistici zove binarnom opozicijom: to znači da Kisindžer pokazuje da u inostranoj politici postoje dva stila (proročki i politički), dva tipa tehnike, dva perioda, i tako dalje. Kad na kraju istorijskog dela svog argumenta stane licem u lice sa savremenim svetom, on ga, u skladu s tim, deli na dve polovine – na

razvijeni svet i svet u razvoju. Prva polovina, koju čini Zapad, "duboko je vezana za ideju da je realni svet za posmatrača spoljašnji, da se znanje sastoji od beleženja i klasifikovanja podataka – što preciznije, to bolje." Kisindžerov dokaz za to je Njutnova revolucija, koja je zaobišla svet u razvoju: "Kulture koje su izmakle ranom uticaju njutnovskog mišljenja zadržale su suštinski pre-njutnovski pogled da je stvarni svet za posmatrača gotovo u celosti *unutarnji*. Sledstveno tome, dodaje on, "empirijska realnost ima za mnoge od novih zemalja daleko drugačije značenje nego za Zapad, jer u izvesnom smislu one nikada nisu prošle kroz proces njenog otkrivanja."[16]

Za razliku od Kromera, Kisindžer ne mora da citira Ser Alfreda Lajala, koji kaže da su Orijentalci nesposobni da budu precizni; njegova poenta dovoljno je neosporna a da bi zahtevala neku posebnu potvrdu. Mi smo imali svoju njutnovsku revoluciju; oni nisu. Kao mislioci, mi stojimo bolje od njih. Lepo: granice su, konačno, povučene umnogome na isti način kao što su ih povlačili Balfur i Kromer. No, između Kisindžera i britanskih imperijalista stoji šezdeset i više godina. Bezbrojni ratovi i revolucije ubedljivo su dokazali da pre-njutnovski proročki stil, koji Kisindžer povezuje sa "nepreciznošću" zemalja u razvoju koliko i sa Evropom pre Bečkog kongresa, nije u celini bezuspešan. Još jednom, kao i Balfur i Kromer, Kisindžer se zbog toga oseća obaveznim da poštuje tu pre-njutnovsku perspektivu, jer "ona nudi veliku fleksibilnost u pogledu savremenih revolucionarnih meteža". Zato je dužnost ljudi u post-njutnovskom (realnom) svetu da "konstruišu internacionalni poredak *pre* nego što se kriza nametne kao nužnost": drugim rečima, *mi* tek treba da nađemo način kojim može biti obuhvaćen svet u razvoju. Nije li to slično Kromerovoj viziji delatne mašine, projektovane, u krajnjoj liniji, da koristi nekom centralnom autoritetu, koji stoji na suprotnoj strani od sveta u razvoju?

[16] Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy* (New York: W. W. Norton & Co., 1974), str. 48-49.

Kisindžer možda nije znao na temelju kojeg pedigriranog znanja je povlačio granice kojima je podelio svet na pre-njutnovsku i post-njutnovsku koncepciju realnosti. Ali, njegova distinkcija je identična ortodoksnoj distinkciji koju su načinili orijentalisti razdvajajući Orijentalce od Zapadnjaka. I, kao ni distinkcija orijentalista, ni Kisindžerova nije oslobođena vrednosnog suda, uprkos očiglednoj neutralnosti njegovog tona. Zato su reči kao "proročki", "preciznost", "unutrašnji", "empirijska realnost" i "poredak" rasute širom njegovog opisa i karakterišu ili privlačne, poznate, poželjne vrline, ili opasne, čudne, haotične defekte. I tradicionalni orijentalista, i Kisindžer misle o razlikama između kulturâ pre svega kao o nečemu što stvara bojno polje koje ih razdvaja, a zatim kao o nečemu što poziva Zapad da kontroliše, ograničava Drugog i na druge načine vlada njime (posredstvom nadmoćnog znanja i odgovarajuće sile). S kakvim efektom i po koju krupnu cenu su održavane takve militantne razlike, danas nikoga ne treba ni podsećati.

Drugi primer se lepo – možda suviše lepo – nastavlja na Kisindžerovu analizu. U broju iz februara 1972. *American Journal of Psychiatry* objavio je esej Harolda V. Glidena, koji je predstavljen kao penzionisani član Obaveštajne i istraživačke službe pri Stejt Dipartmentu Sjedinjenih Američkih Država; naslov eseja ("The Arab World" /Arapski svet/), njegov ton i sadržina pokazuju krajnje karakteristično orijentalističko ustrojstvo mišljenja. Tako Gliden, portretišući na četiri dvostubačne stranice preko 100 miliona ljudi u periodu od 1.300 godina navodi tačno četiri izvora svojih shvatanja: najnoviju knjigu o Tripoliju, jedno izdanje egipatskih dnevnih novina *Al-Ahram*, časopis *Oriente Moderno* i knjigu poznatog orijentaliste Madžida Kadurija. Sam članak ima cilj da otkrije "unutarnji mehanizam arapskog ponašanja", koje je s *našeg* stanovišta "aberantno", ali je za Arape "normalno". Posle ovog srećnog početka, čitamo da Arapi ističu poslušnost, da Arapi neguju kulturu sramote, čiji "sistem prestiža" uključuje sposobnost da se privuku sledbenici i štićenici, (uzgred se kaže da je arapsko društvo "uvek bilo za-

snovano na sistemu odnosâ štićenik-patron"); da Arapi mogu da funkcionišu samo u konfliktnim situacijama; da je prestiž zasnovan samo na sposobnosti da se vlada drugima; da kultura sramote – te stoga i sâm Islam – pretvara osvetu u vrlinu (tu Gliden trijumfalno citira *Abram* od 29. juna 1970, kako bi pokazao da je "u Egiptu 1969, u 1070 slučajeva ubistva, u kojima su izvršioci uhvaćeni, nađeno da je 20 procenata ubistava zasnovano na želji da se izbriše sramota, 30 procenata – na želji da se zadovolji stvarna ili imaginarna pravda i 31 procenat na želji za krvnom osvetom"; da je sa zapadnog stanovišta "za Arape jedino racionalno da sklope mir ... sami Arapi se ne rukovode tom vrstom logike, jer u arapskom sistemu objektivnost nije vrednost."

S još većim entuzijazmom Gliden nastavlja: "Značajna je činjenica da arapski sistem vrednosti zahteva apsolutnu solidarnost unutar grupe, a u isto vreme među svojim članovima ohrabruje neku vrstu suparništva koje uništava samu tu solidarnost"; u arapskom društvu "uvažava se samo uspeh" i "cilj opravdava sredstva"; Arapi "prirodno" žive u svetu "kojem je svojstvena anksioznost, izražena kroz opštu sumnju i nepoverenje, koje nosi ime slobodno lebdećeg neprijateljstva"; "ta vrsta izgovora visoko je razvijena u arapskom životu, kao i u samom islamu"; potreba za osvetom prevazilazi sve ostalo, bez nje bi Arapin osećao sram "koji razara ego". Zato, dok "zapadnjaci smatraju da mir stoji visoko na skali vrednosti" i dok "mi imamo visoko razvijenu svest o vrednosti vremena", za Arape to ne važi. "U stvari," čitamo, "u tribalnom arapskom društvu (odakle potiču arapske vrednosti), normalno stanje stvari je svađa, a ne mir, zato što je pljačka jedno od dva glavna uporišta ekonomije." Svrha ove učene rasprave u tome je da pokaže kako je na zapadnoj i orijentalnoj vrednosnoj lestvici "odnosni položaj elemenata sasvim različit." QED[17]

[17] Harold W. Glidden, "The Arab World", *American Journal of Psychiatry* 128, no. 8 (February 1972): 984-988.

To je kulminacija orijentalističkog samopouzdanja. Nema tog opšteg mesta kojem bi bilo uskraćeno dostojanstvo istinitosti; nema te teorijske liste orijentalnih atributa koja ne bi mogla da bude primenjena na ponašanje Orijentalaca u stvarnom svetu. Na jednoj strani su Zapadnjaci, na drugoj Arapi-Orijentalci; prvi su (redosledom koji nije bitan) racionalni, miroljubivi, liberalni, logični, sposobni da se pridržavaju istinskih vrednosti, lišeni prirodne sumnjičavosti; ovi drugi nisu ništa od svega toga. Iz kojeg kolektivnog i partikularizovanog shvatanja Orijenta proizlaze ove tvrdnje? Koje specijalizovane veštine, koji zamišljeni pritisci, koje institucije i tradicije, koje kulturalne sile proizvode takvu sličnost u opisima Orijenta kakvu je mogućno naći kod Kromera, Balfura i naših savremenih državnika?

2. Zamišljena geografija i njena predstavljanja: *Orijentalizovanje Orijenta*

Orijentalizam je, strogo uzev, polje naučnog proučavanja. Na hrišćanskom Zapadu se smatra da orijentalizam počinje formalno da postoji donošenjem odluke Crkvenog saveta u Beču 1312. da ustanovi niz katedara za "arapski, grčki, hebrejski i sirijski u Parizu, Oksfordu, Bolonji, Avinjonu i Salamanki."[18] No,

[18] R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), str. 72. Vidi i Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils* (New York: Hawthorn Books, 1961), str. 65-66: "Posebno je zanimljiv jedanaesti kanon, koji određuje da se na glavnim univerzitetima ustanove katedre za hebrejski, grčki, arapski i haldejski. Sugestiju je dao Raymond Lull, koji je smatrao da je učenje arapskog najbolje sredstvo za pokrštavanje Arapa. Iako je kanon ostao gotovo bez posledica, pošto je bilo malo učitelja orijentalnih jezika, činjenica da je prihvaćen ukazuje na jačanje ideje misionarstva na Zapadu. Gregor X već se na-

svako razmatranje orijentalizma mora uzeti u obzir ne samo profesionalnog orijentalistu i njegov rad, nego i sam pojam polja proučavanja koje se zasniva na geografskoj, kulturalnoj, jezičkoj i etničkoj jedinici zvanoj Orijent. Polja proučavanja se, dakako, stvaraju. Tokom vremena, ona stiču koherenciju i integritet, jer se naučnici na različite načine posvećuju predmetu istraživanja, u pogledu kojeg, reklo bi se, vlada puna saglasnost. Ne treba, međutim, posebno naglašavati da je oblast proučavanja retko kad tako jednostavno definisana kao što tvrde njeni najposvećeniji predstavnici – obično naučnici, profesori, eksperti i njima slični. Osim toga, čak i u najtradicionalnijim disciplinama kakve su filologija, istorija ili teologija, polje može toliko da se promeni da sveobuhvatna definicija predmeta proučavanja postane gotovo nemoguća. To je – iz nekoliko zanimljivih razloga – svakako slučaj kad je reč o orijentalizmu.

Kad se specijalistička naučna oblast tretira kao geografsko "polje", to onda, kao u slučaju orijentalizma, mnogo govori, jer je nemoguće zamisliti simetrično polje koje bi se zvalo okcidentalizam. Poseban, čak eskcentričan stav orijentalizma postaje time očigledan. Jer, iako mnoge naučne discipline podrazumevaju stav prema, recimo, *ljudskom* materijalu (istoričar se bavi ljudskom prošlošću sa posebne, povoljne pozicije u sadašnjosti), teško je naći analogiju za fiksiran, manje ili više totalan, geografski određen stav prema širokom spektru različitih socijalnih, jezičkih, političkih i istorijskih realnosti. Klasičar, specijalista za romanske jezike, čak i amerikanista, fokusira se na relativno skroman deo sveta, ne na celu njegovu polovinu. Ali, orijentalizam je polje sa znatnim geografskim ambicijama. I pošto su se orijentalisti tradicionalno bavili problemima Orijenta (ljudi koji sebe nazivaju orijentalistima smatraju orijentalistom specijalistu za islamski zakon jednako kao i eksperta za kineske dijalekte ili indijske religije), moramo naučiti da ogroman, nediskriminativan obim zajedno sa gotovo beskonačnom sposobnošću za pod-podele prihvatimo kao jednu od glavnih karakteristika orijentalizma – onu koja se očituje u zbunjujućem amalgamu imperijalne neodređenosti i preciznog detalja.

dao da će Mongoli biti pokršteni, a franciskanski fratri, vođeni svojim misionarskim žarom, prodrli su u dubine Azije. Iako se te nade nisu ispunile, misionarski duh razvijao se i dalje." Vidi i Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harassowitz, 1955).

Sve to opisuje orijentalizam kao akademsku disciplinu. "Izam" u orijentalizmu služi da se insistira na različitosti te discipline u odnosu na sve ostale. Tokom njenog istorijskog razvoja kao akademske discipline, pravilo je bilo uvećavanje njenog raspona, a ne sve veća selektivnost. Renesansni orijentalisti, kakvi su bili Erpenije i Gijom Postel, bili su pre svega specijalisti za jezike biblijskih provincija, iako se Postel hvalio da može bez tumača da prokrstari Azijom sve do Kine. U celini, sve do sredine osamnaestog veka orijentalisti su bili proučavaoci Biblije, semitskih jezika, specijalisti za islam, ili sinolozi, pošto su jezuiti otvorili novu katedru za kineski. Orijentalizam nije akademski osvojio čitavo središnje prostranstvo Azije sve dok, tokom poznog osamnaestog veka, Anketil Diperon i Ser Vilijam Džouns nisu počeli da na razumljiv način otkrivaju izvanredna bogatstva avestana i sanskrita. Sredinom devetnaestog veka orijentalizam je bio ogromna riznica znanja. Postoje dve izvanredne indicije ovog novog, trijumfalnog eklekticizma. Jedno je enciklopedijski opis orijentalizma od 1765. do 1850, koji je dao Rejmon Švab u delu *Orijentalna renesansa*[19]. Potpuno nezavisno

[19] Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950). Vidi i V.-V. Barthold, *La Découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, trans. B. Nikitine (Paris: Payot, 1947) i relevantne stranice u: Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland* (Munich: Gottafschen, 1869). Kao instruktivan kontrast vidi James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Leiden: E. J. Brill, 1970).

od naučnih otkrića koja su tokom tog perioda ostvarivali učeni profesionalci, u Evropi je nastupila prava epidemija orijentalijâ, koja nije mimoišla nijednog velikog savremenog pesnika, esejistu i filozofa. Švab kaže da pojam "orijentalnog" označava amaterski ili profesionalni entuzijazam za sve što je azijsko, a što je na čudesan način bilo sinonimno egzotičnom, misterioznom, dubokom, iskonskom; to je poznija, istočnija transpozicija sličnog entuzijazma za grčku i latinsku antiku, kakav je u Evropi vladao u vreme visoke renesanse. Godine 1829. Viktor Igo je ovako opisao tu promenu: "Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste" (U vreme Luja XIV bili smo helenisti, sada smo orijentalisti).[20] Devetnaestovekovni orijentalista bio je stoga ili naučnik (sinolog, islamist, indoevropeist), ili daroviti entuzijast (Igo u *Orijentalkama*, Gete u *Zapadno-istočnom divanu*), ili i jedno i drugo (Ričard Barton, Edvard Lejn, Fridrih Šlegel).

Drugi pokazatelj koji svedoči koliko je orijentalizam postao sveobuhvatan posle Saveta u Beču može se naći u devetnaestovekovnim hronikama samog ovog polja. Najtemeljnija je hronika *Dvadeset sedam godina istorije orijentalnih studija* od Žila Mola,[21] dvotomni izveštaj o svemu značajnom što se u orijentalizmu odigralo između 1840. i 1867. godine. Mol je bio sekretar Société asiatique u Parizu, a nešto duže od prve polovine devetnaestog veka Pariz je bio prestonica orijentalističkog sveta (prema Valteru Benjaminu, i samog devetnaestog veka). Molov položaj u Société nije mogao biti središnjiji za orijentalizam. Gotovo da nema stvari koje se evropski naučnik prihvatio u Aziji tokom ovih dvadeset sedam godina, a da je Mol ne uvodi pod "études orientales" (orijentalne studije). Njegove odrednice

[20] Victor Hugo, *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964). 1: 580.

[21] Jules Mohl, *Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, dva toma, (Paris: Reinwald, 1879-1880).

odnose se, dakako, na publikacije, ali je raspon objavljenog materijala koji je zanimljiv za naučnika orijentalistu bio ogroman. Arapski, nebrojeni indijski dijalekti, hebrejski, pehlevi, asirski, vavilonski, mongolski, kineski, burmanski, mesopotamski, javanski: lista filoloških dela koja su smatrana orijentalističkim gotovo je neprebrojna. Štaviše, orijentalističke studije očigledno pokrivaju sve, od izdavanja i prevoda tekstova, do numizmatičkih, arheoloških, antropoloških, socioloških, ekonomskih, istorijskih, književnih i kulturalnih studija svake poznate azijske i severno-afričke civilizacije, drevne i moderne. *Istorija evropskih orijentalista od XII do XIX veka* (1868-1870) od Gistava Digaa[22] je selektivna istorija glavnih ličnosti, ali predstavljeni spektar jednako je ogroman kao Molov.

Eklekticizam kakav je bio ovaj imao je, ipak, svoje slepe mrlje. Akademski orijentalisti su se najvećim delom zanimali za klasični period, bez obzira na to koji su jezik ili društvo proučavali. Sve do samog kraja XIX veka, s jednim jedinim izuzetkom – Napoleonovim Egipatskim institutom (Institut d'Égypte) – nije poklanjana velika pažnja akademskim proučavanjima modernog, ili aktuelnog, Orijenta. Štaviše, proučavani Orijent bio je, u celini, tekstualni univerzum, a uticaj Orijenta išao je preko knjiga, a ne, kao u slučaju grčkog uticaja na renesansu, preko mimetičkih artefakata kakvi su skulptura i keramika. Čak je i veza između orijentalista i Orijenta bila tekstualna, i to u tolikoj meri da su se, kako kazuju izvori, neki nemački orijentalisti iz ranog devetnaestog veka, kada su prvi put ugledali osmoruku indijsku statuu, smesta izlečili od svoje ljubavi prema Orijentu.[23] Kada je naučnik orijentalista putovao po zemlji svoje specijalizacije, uvek je sa sobom nosio apstraktne maksime o "civilizaciji" koju prouča-

[22] Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, 2 toma, (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-1870).

[23] Vidi René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande* (Paris: Didier, 1963), str. 112.

va; orijentaliste je retko zanimalo išta drugo do da dokažu validnost ovih beživotnih "istina", primenjujući ih, bez velikog uspeha, na domoroce, koji ih nisu mogli razumeti, pa su zato proglašavani degenerisanima. Najzad, sama snaga i raspon orijentalizma proizveli su ne samo priličnu količinu egzaktnih pozitivnih znanja o Orijentu, nego i neku vrstu drugostepenog znanja – skrivenog, recimo, u "orijentalnim" pričama, mitologiji o misterioznom Istoku, idejama o azijskoj nedokučivosti – znanja koje je imalo sopstveni život i koji je V. G. Kirnan prikladno nazvao "kolektivnom evropskom fantazijom o Orijentu"[24]. Ovakvo stanje imalo je jednu srećnu posledicu: značajan broj važnih pisaca devetnaestog veka negovao je entuzijazam za Orijent: mislim da je savršeno umesno govoriti o žanru orijentalističkog pisanja kakvo nalazimo u delima Igoa, Getea, Nervala, Flobera, Ficdžeralda i sličnih. Ono što, međutim, nužno prati takva dela jeste neka vrsta slobodnolebdeće mitologije o Orijentu, Orijentu koji ne proizlazi samo iz savremenih stavova i popularnih predrasuda, nego i iz onoga što je Viko nazivao nadmenošću nacijâ i naučnikâ. Već sam aludirao na političku upotrebu takvog materijala, do koje je došlo u XX veku.

Danas je mnogo manje verovatno da će orijentalista sebe zvati orijentalistom nego u bilo kom trenutku do II svetskog rata. Ipak, ta oznaka još je upotrebljiva, recimo kad se na univerzitetu organizuje program ili odsek za orijentalne jezike ili orijentalne civilizacije. Postoji orijentalistički "fakultet" na Oksfordu i odsek za orijentalističke studije na Prinstonu. Godine 1959, dakle ne tako davno, britanska vlada opunomoćila je jednu komisiju da "ispita razvoj u oblasti orijentalističkih, slavističkih, istočno-evropskih i afrikanističkih studija na univerzitetima... i da razmotri predloge budućeg razvoja, od-

[24] "Europe's collective day-dream of the Orient", u: Kiernan, *Lords of Human Kind*, str. 131.

nosno da dâ savete u tom pogledu."[25] Izveštaj Hejter, kako je nazvan kad se pojavio 1961. godine, nije, reklo bi se, našao ništa problematično u širokom rasponu reči *orijentalistički*, koju je, u jednako korisnoj upotrebi, našao i na američkim univerzitetima. Jer, čak i H. A. R. Džib, najveće ime modernih anglo-američkih islamističkih studija, više je voleo da sebe zove orijentalistom, nego arabistom. Sam Džib, klasičar kakav je bio, mogao je da za orijentalizam koristi ružni neologizam "oblasne studije" kako bi pokazao da su oblasne studije i orijentalizam, na kraju krajeva, zamenljivi geografski nazivi.[26] Ali to, po mom mišljenju, na ingeniozan način prikriva mnogo zanimljiviji odnos između znanja i geografije. Hteo bih da ovde ukratko razmotrim taj odnos.

Uprkos tome što mu mnogobrojne nejasne želje, impulsi i slike odvlače pažnju, duh, reklo bi se, neprestano stvara formulacije za ono što je Levi-Stros nazvao naukom konkretnog.[27] Primitivna plemena, recimo, dodeljuju svakoj lisnatoj vrsti jasno određeno mesto u njenom neposrednom okruženju. Mnoge od ovih trava i cvetova nemaju praktičnu korisnost; ali, Levi Stros hoće da istakne da duh traži poredak, a da se poredak postiže razlikovanjem i primećivanjem svega, stavljanjem svega čega je duh svestan na sigurno, ponovo nalažljivo mesto, dajući tako stvarima određenu ulogu koju treba da igraju u ekonomiji objekata i identitetâ koji sačinjavaju okolinu. Taj oblik rudimentarne klasifikacije ima svoju logiku, ali pravila te logike, prema kojoj je zelena paprat u jednom društvu simbol ljupkosti, dok se u drugom smatra nosiocem zle sile, nisu ni predvi-

[25] University Grants Committee, *Report on the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies* (London: Her Majesty's Stationery Office, 1961).

[26] H. A. R. Gibb, *Area Studies Reconsidered* (London: School of Oriental and African Studies, 1964).

[27] Vidi Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), poglavlja 1-7.

dljivo racionalna, ni univerzalna. U načinu na koji se shvataju razlike među stvarima uvek postoji određena mera čiste arbitrarnosti. A te razlike prate vrednosti čija bi istorija, ako bi se u celosti razotkrila, pokazala istu meru proizvoljnosti. To je dovoljno očigledno u slučaju mode. Zašto se perike, čipkani okovratnici i cipele s visokim potpeticama pojavljuju, a zatim nestaju tokom decenija? Jedan deo odgovora vezan je za korisnost, drugi za inherentnu lepotu mode. Ali, ako se složimo da je sve stvari u istoriji i istoriju samu stvorio čovek, razumećemo kako je moguće da se mnogim objektima ili mestima ili epohama dodeljuju uloge i značenja koji stiču objektivnu vrednost tek *pošto* je pripisivanje obavljeno. To u posebnoj meri važi za relativno neobične pojave, kakve su stranci, mutanti, "abnormalna" ponašanja.

Savršeno je moguće dokazivati da je neke karakteristične objekte stvorio duh i da ti objekti, iako izgleda kao da postoje objektivno, imaju samo fiktivnu realnost. Grupa ljudi koji žive na nekoliko jutara zemlje hoće da postavi granice između svoje zemlje i njene neposredne okoline na jednoj i teritorije iza nje, koju zovu "zemljom varvara", na drugoj strani. Drugim rečima, ta univerzalna praksa kojom nečiji duh označava poznati prostor kao "naš", a nepoznati prostor iza "našeg" kao "njihov" jeste put da se načine geografske distinkcije koje *mogu* biti potpuno arbitrarne. Upotrebljavam reč "arbitraran" zato što zamišljena geografija sadržana u razlici "naša zemlja – zemlja varvara" ne iziskuje da varvari prihvate tu distinkciju. Za "nas" je dovoljno da postavimo te granice u svom duhu; "oni", u skladu s tim, postaju "oni", i njihova teritorija kao i njihov mentalitet označeni su kao različiti od "naših". Moglo bi se, dakle, reći da moderna i primitivna društva izvode osećanje svog identiteta do izvesne mere negativno. Atinjanin iz V veka najverovatnije se osećao ne-varvarinom u istoj meri koliko se pozitivno osećao Atinjaninom. Uz geografske granice su, na očekivani način, išle socijalne, etničke i kulturalne. No, nečije osećanje da nije stranac često je zasnovano na veoma ležernoj ideji o onome što postoji

"tamo napolju", izvan njegove vlastite teritorije. Nepoznati prostor izvan njegovog vlastitog počinje da se puni najrazličitijim pretpostavkama, asocijacijama i fikcijama.

Francuski filozof Gaston Bašlar napisao je jednom analizu nečega što je zvao poetikom prostora.[28] Unutrašnjost kuće, rekao je, stiče smisao intime, tajnovitosti, sigurnosti, stvarne ili zamišljene, zahvaljujući iskustvima koja su tome adekvatna. Objektivan prostor kuće – njeni uglovi, hodnici, podrum, sobe – daleko su manje važni od onoga čime je ona poetski obdarena, a što je, obično, svojstvo sa imaginacijskom ili figurativnom vrednošću, koju možemo da imenujemo i osetimo: zato kuća može da bude puna utvara, ili nalik na dom, ili na zatvor, ili može biti magična. Tako prostor zahvaljujući nekoj vrsti poetskog procesa stiče emocionalan, čak i racionalan smisao, pri čemu se prazna ili bezimena udaljena carstva pretvaraju za nas u značenje. Isti proces se javlja i kad se bavimo vremenom. Mnoge stvari koje povezujemo sa, ili koje znamo o periodima kakvi su "nekad davno", ili "početak", ili "na kraju vremena" poetska su tvorevina. Za istoričara Srednjeg egipatskog carstva pojam "nekad davno" imaće veoma jasno značenje, ali čak ni to značenje ne briše u potpunosti zamišljeno, kvazi-fikcionalno svojstvo koje osećamo da se krije u vremenu veoma različitom i veoma dalekom od našeg vlastitog. Jer, nema sumnje da zamišljena geografija pomaže duhu da intenzivira vlastito osećanje sebe dramatizujući udaljenost i različitost između onoga što mu je blisko i onoga što je daleko. To u jednakoj meri važi za osećanje koje se često javlja – da bismo mnogo više bili "kod kuće" u XVI veku, ili na Tahitima.

No, nema nikakve koristi da se pravimo kako je sve što znamo o vremenu i prostoru, ili pre o istoriji i geografiji, isključivo zamišljeno. Postoje i u Evropi i u Sjedinjenim Američkim Državama pozitivna istorija i pozitivna geografija, koje su dale im-

[28] Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, prev. na engleski Maria Jolas (New York: Orion Press, 1964).

presivne rezultate. Naučnici danas znaju više o svetu, o njegovoj prošlosti i sadašnjosti, nego što su znali, recimo, u Gibonovo vreme. No, to ne znači da znaju sve što ima da se zna, niti, što je još važnije, da je ono što oni znaju efektivno neutralisalo zamišljeno geografsko i istorijsko znanje o kojem ja govorim. Ne moramo ovde da odlučimo da li ova vrsta zamišljenog znanja utiče na istoriju i geografiju, ili ih na neki način prevazilazi. U ovom trenutku možemo samo da kažemo da ono postoji kao nešto *više* od onoga što izgleda kao čisto pozitivno znanje.

Gotovo od najranijih vremena Orijent je u Evropi bio nešto više od onoga što se znalo o njemu. Bar do kraja XVIII veka, kao što je elegantno pokazao R. V. Sadern, evropsko razumevanje jednog aspekta orijentalne, islamske kulture bilo je ignorantsko, ali složeno.[29] Jer, ono što je povezivano s Istokom – ni sasvim ignorantski, ni sasvim informisano – uvek se okupljalo oko pojma nekog Orijenta. Razmotrimo najpre demarkaciju između Orijenta i Zapada. Ona je izgledala veoma jaka još u vreme *Ilijade*. Dva najdublje uticajna svojstva povezana sa Istokom javljaju se u Eshilovim *Persijancima*, najranijoj postojećoj atinskoj drami, i u Euripidovim *Bakhama*, poslednoj postojećoj. Eshil opisuje osećanje propasti koje obuzima Persijance kad shvate da su Grci uništili njihove vojske, koje je vodio kralj Kserks. Hor peva sledeću odu:

Sad cela zemlja Azija	(Now all Asia's land
bez ljudi prazna uzdiše:	Moans in emptiness.
"Nju Kserkse – kuku! odvede!	Xerxes led forth, oh oh!
nju Kserkse – lele! – uništi!	Xerxes destroyed, woe woe!
To Kserkse i na moru brodovi	Xerxes plans have all miscarried
sve jade ludo skriviše!	In ships of the sea.
Zašto ono Darije	Why did Darius then
dragi vođa Suside	Bring no harm to his men
smotren vladar strelcima	When he led them into battle,
srećno zemljom vladaše?"[30]	That beloved leader of men from Susa?)

[29] R. W. Southern, *Western Views of Islam*, str. 14.

Bitan momenat ovde je da Azija govori kroz evropsku imaginaciju i zahvaljujući evropskoj imaginaciji, koja je predstavljena kao pobednik nad Azijom, tim neprijateljskim "drugim" svetom preko mora. Aziji je pripisano osećanje praznine, gubitka i pošasti, koje kompenzira izazove koje je Orijent upućivao Zapadu; isto je tako lament da je u nekoj slavnoj prošlosti Aziji išlo bolje nego Evropi bio sa svoje strane pobednički u odnosu na Evropu.

U *Bakhama*, možda najazijatskijoj od svih atičkih drama, Dionis je eksplicitno povezan sa svojim azijskim poreklom i sa čudno pretećim ekscesima orijentalnih misterija. Panteja, tebanskog kralja, uništavaju njegova majka Agava i njene bakhantkinje. Tako je Pantej, pošto je prkosio Dionisu time što nije priznao ni njegovu snagu ni njegovo božansko biće, užasno kažnjen i drama se završava opštim priznanjem strašne snage ekscentričnog boga. Moderni komentatori *Bakhi* uspešno su primetili izvanredan opseg intelektualnih i estetskih efekata ove drame; ali su u istoj meri istakli i dodatni istorijski detalj da je Euripid "svakako bio pod uticajem novog tona koji su Dionisovi kultovi morali dobiti u svetlosti stranih ekstatičkih religija Bendija, Kibele, Sabazija, Adonisa i Izide, koje su stigle iz Male Azije i sa Levanta i preplavile Pirej i Atinu tokom frustrantnih i sve iracionalnijih godina Peloponeskog rata."[31]

[30] Aeschylus, *The Persians*, prev. na engleski: Anthony J. Podleck (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1970), str. 73-74. Prev. na srpsko-hrvatski: Dr Miloš N. Đurić, (Eshil, *Persijanci*; Beograd: Rad, 1960), str. 29.

[31] Euripides, *The Bacchae*, prev. na engleski Geoffrey S. Kirk (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1970), str. 3. Za dalju raspravu o distinkciji Evropa-Orijent vidi: Santo Mazzarino, *Fra ori-*

Ta dva aspekta Orijenta, koji ga u ovim dramama odvajaju od Zapada, ostaće bitni motivi evropske zamišljene geografije. Između dva kontinenta povučena je crta. Evropa je snažna i artikulisana; Azija je pobeđena i daleka. Eshil *predstavlja* Aziju, daje joj da govori preko ostarele persijske kraljice, Kserksove majke. Evropa je ta koja artikuliše Orijent; ova artikulacija je prerogativ, i to ne prerogativ nekog lutkara, nego istinskog stvaraoca, čija životodavna snaga reprezentuje, animira, konstituiše inače ćutljiv i opasan prostor izvan poznatih granica. Postoji analogija između Eshilove orkestre, koja sadrži azijski svet onako kako ga shvata dramski pisac, i naučnog omota orijentalističke nauke koja takođe hoće da kontroliše ogromno, amorfno azijsko protezanje, u cilju povremeno naklonjenog, ali uvek dominacijskog istraživanja. Zatim, postoji motiv Orijenta kao nečeg što insinuira opasnost. Racionalnost je potkopana istočnjačkim ekscesima, tim misteriozno atraktivnim suprotnostima onome što su, čini se, normalne vrednosti. Razlika koja razdvaja Istok i Zapad simbolizovana je u surovosti s kojom Pantej najpre odbija histerične bakhantkinje. Kada kasnije i sâm postane bakhant, on biva uništen ne zato što se pokorio Dionisu, nego na prvom mestu zato što je netačno procenio Dionisovu pretnju. Pouka koju Euripid ima na umu dramatizovana je Kadmovim i Tiresijinim prisustvom u drami. Ova dva mudra starca shvataju da ljudima ne vlada samo "vrhovna vlast",[32] da postoji i nešto kao što je prosuđivanje, procena, kako kažu, a to znači ispravno odmeravanje snage stranih sila i umeće da se s njima izađe na kraj. Od tada će orijentalne misterije biti uzimane ozbiljno, i to ne na poslednjem mestu zbog toga što izazivaju racionalni zapadni um da nanovo isproba svoju trajnu snagu i ambiciju.

ente e occidente: Ricerce di storia greca arcaica (Florence: La Nuova Italia, 1947), i Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).

[32] Euripides, *Bacchae*, str. 52.

Ali, svaka velika podela, kakva je ova između Zapada i Orijenta, vodi drugim, manjim, posebno kad uobičajeni poduhvati jedne civilizacije podstiču spoljašnje aktivnosti kakve su putovanja, osvajanja, nova iskustva. U klasičnoj Grčkoj i Rimu, geografi, istoričari, javne ličnosti poput Cezara, govornici i pesnici davali su svoj doprinos taksonomskoj nauci koja je razdvajala rase, regione, nacije i duhove jedne od drugih; mnogo šta od toga bilo je samo sebi svrha i postojalo je da dokaže da su Grci i Rimljani superiorni u odnosu na druge vrste ljudi. Ali, bavljenje Orijentom imalo je svoju sopstvenu tradiciju klasifikovanja i hijerarhije. Počev bar od drugog veka s. e., nijednom putniku ili ambicioznom zapadnom moćniku, koji je bio okrenut Istoku, nije moglo biti nepoznato da su na Orijentu već bili Herodot – istoričar, putnik, beskonačno radoznali hroničar, i Aleksandar – kralj-ratnik, naučni osvajač. Orijent je, tako, bio podeljen na prostore koje su nekad ranije upoznali, posetili, osvojili Herodot i Aleksandar, a uz njih i njihovi epigoni, i na prostore koji ranije nisu bili poznati, posećivani, osvajani. Hrišćanstvo je dovršilo inscenaciju glavnih unutar-orijentalnih sfera: postojao je Bliski Orijent i Daleki Orijent, poznati Orijent, koji je Rene Gruse zvao "l'empire du Levant" (carstvo Levanta),[33] i novi Orijent. Orijent je zato u duhovnoj geografiji alternirao između Starog sveta, u koji se čovek vraća kao u Raj, da tamo ostvari novu verziju staroga, i potpuno novog mesta u koje se dolazilo kao što je Kolumbo došao u Ameriku, da bi stvorio Novi svet (mada je – i u tome leži ironični obrt ove situacije – sam Kolumbo mislio da je otkrio novi deo Starog sveta). Svakako, nijedan od ta dva Orijenta nije bio samo jedno ili samo drugo: zanimljivi su upravo njihovo osciliranje, njihova izazovna sugestivnost, njihova sposobnost da zabave i zbune duh.

Pogledajmo kako je Orijent, a posebno Bliski Orijent, na Zapadu od starine poznat kao komplementarna suprotnost

[33] René Grousset, *L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient* (Paris: Payot, 1946).

Zapadu. Postojali su Biblija i uspon hrišćanstva; postojali su putnici kao Marko Polo, koji je utro puteve trgovine i postavio osnove regulisanog sistema komercijalne razmene, a posle njega Lodoviko di Vartema i Pijetro dela Vale; postojali su fabulisti kao Mandevil; postojali su strašni osvajački istočnjački pokreti, pre svega, naravno, islam; postojali su militantni hodočasnici, prvenstveno krstaši. Sve u svemu, literatura koja pripada ovim iskustvima obrazuje jedan iznutra strukturisan arhiv. Iz toga proizlazi ograničen broj tipičnih enkapsulacija: putovanje, istorija, priča, stereotip, polemička konfrontacija. To su sočiva kroz koja se doživljava Orijent i ona oblikuju jezik, percepciju i vidove susretanja Istoka i Zapada. Ono što, međutim, daje izvesno jedinstvo ogromnom broju tih susreta jeste osciliranje, o kojem sam govorio ranije. Iz ovog ili onog razloga, nešto što je očigledno strano i udaljeno pre stiče status manje nego više poznatog. Nastoji se da se prestane sa prosuđivanjem stvari bilo kao potpuno novih, ili kao potpuno poznatih; pojavljuje se nova posrednička kategorija, kategorija koja omogućava da se nove stvari, stvari viđene po prvi put, vide kao verzije nečega što je od ranije poznato. U suštini, takva kategorija nije toliko način primanja novih informacija koliko je metod kontrolisanja onoga što izgleda kao pretnja nekom utvrđenom pogledu na stvari. Ako duh odjednom mora da se nosi sa nečim što smatra radikalno novim oblikom života – kakav je islam izgledao Evropi u ranom srednjovekovlju – odgovor će u celini biti konzervativan i odbramben. Islam je procenjen kao lažna nova verzija nekog prethodnog iskustva, u ovom slučaju hrišćanstva. Pretnja se prigušuje, nameću se poznate vrednosti i na kraju duh umanjuje pritisak koji oseća, tako što stvari prilagođava sebi, bilo kao "originalne", bilo kao "repetitivne". Islam je posle toga "savladan": njegova novina i sugestivnost stavljeni su pod kontrolu, tako da se sada prave relativno nijansirane diskriminacije, koje ne bi bile moguće da je sirova novina islama ostavljena takva kakva je. Zato Orijent, u širokim razmerama,

oscilira između zapadnjačkog prezira prema nečemu što je poznato i drhtavice od ushićenja ili od straha – zbog novine.

No, gde je islam bio u pitanju, evropski strah, ako ne uvek strahopoštovanje, bio je na mestu. Posle Muhamedove smrti 623. godine, vojna, a kasnije i kulturalna i religiozna hegemonija islama ogromno je narasla. Muslimanske armije pokorile su najpre Persiju, Siriju i Egipat, zatim Tursku, pa Severnu Afriku; u osmom i devetom veku pokoreni su Španija, Sicilija i delovi Francuske. U trinaestom i četrnaestom veku islam je stigao čak do Indije, Indonezije i Kine. Na ovu izuzetnu najezdu Evropa je mogla da odgovori malo čim drugim osim straha i neke vrste strahopoštovanja. Hrišćanski autori, koji su pratili islamska osvajanja, nisu se mnogo trudili da upoznaju nauku, visoku kulturu i, često, veličanstvenost muslimana, koji su, kako je rekao Gibon, "paralelni najmračnijem i najlenjijem periodu evropskih anala". (Ali, dodao je sa izvesnim zadovoljstvom, "otkako se na Zapadu suma znanja povećala, reklo bi se da orijentalne studije usahnjuju i propadaju."[34]) Tipično osećanje koje su hrišćani imali o istočnjačkim armijama bilo je da ove "izgledaju kao roj pčela, ali imaju tešku ruku...sve uništavaju": pisao je Eršamber, sveštenik u Monte Kasinu, u jedanaestom veku.[35]

Nije islam iz čista mira počeo da simbolizuje teror, uništavanje, demoniju, horde omraženih varvara. Za Evropu, islam je bio trajna trauma. Do kraja sedmog veka, "otomanska pošast" vrebala je po čitavoj Evropi, kao neprestana opasnost za čitavu hrišćansku civilizaciju; evropska civilizacija je vremenom upila u sebe tu pošast i njena znanja, njene velike događaje, likove, vrline i grehe, kao nešto što je utkano u sam život. Samo u renesansnoj Engleskoj, kako izveštava Samjuel Ču u svojoj klasičnoj studiji *Polumesec i ruža*, "čovek prosečnog obrazovanja i inteli-

[34] Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1855, 6: 399.

[35] Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London: Longmans, Green & Co., 1975), str. 56.

gencije poznavao je, i mogao je da gleda na londonskoj pozornici, relativno veliki broj vrlo detaljnih zbivanja iz istorije otomanskog islama i njegove najezde na hrišćansku Evropu.[36] Poenta je u tome da je ono što se zadržalo u opticaju o islamu predstavljalo na neki način umanjenu verziju ovih velikih opasnih sila kakve je islam simbolizovao za Evropu. Nalik Saracenima Valtera Skota, evropsko predstavljanje muslimana, Otomana ili Arapa uvek je bilo način da se kontroliše strašni Orijent, a do izvesne mere to važi i za metode savremenih naučnika orijentalista, čiji predmet nije toliko sam Istok, koliko Istok kakav je prikazan – te je zato manje zastrašujući – zapadnoj čitalačkoj publici.

Nema ničeg posebno kontroverznog ili pokudnog u tim domestikacijama egzotičnog; one se, dakako, odigravaju u svim kulturama i među svim ljudima. Ja, međutim, hoću da naglasim da je orijentalista, koliko i bilo ko drugi na evropskom Zapadu, ko je razmišljao o Orijentu ili doživljavao Orijent, izvodio tu vrstu mentalne operacije. No, važniji od toga je ograničeni rečnik i opseg slikâ, koje se nameću kao posledica. Recepcija islama na Zapadu je savršen primer i na zadivljujući način ju je proučavao Norman Danijel. Hrišćanski mislioci koji su pokušavali da razumeju islam ograničeni su upravo uspostavljanjem analogijâ: pošto je hrišćanstvo osnov hrišćanske vere, pretpostavljalo se – sasvim pogrešno – da je Muhamed bio za islam ono što je Hrist bio za hrišćanstvo. Otuda polemičko ime "muhamedanstvo", koje je dato islamu, i automatski epitet "varalački", primenjen na Muhameda.[37] Na osnovu takvih i mnogih drugih pogrešnih predstava "obrazovan je krug koji nikada nije probijen zamišljenom eksteritorizacijom... Hrišćanski koncept islama bio je integralan i samodovoljan."[38] Islam je postao slika – pojam je Danijelov, ali mi se čini da ima važne implikacije za Orijent uopšte – čija funkcija nije toliko da reprezentuje islam sam po sebi, koliko da ga reprezentuje za srednjovekovnog hrišćanina.

Nepromenljiva sklonost da se prenebregava šta Kuran znači, ili šta su muslimani mislili da znači, ili šta su muslimani mislili ili činili u bilo kojim datim okolnostima, neminovno podrazumeva da su Kuran i druga islamska doktrina predstavljeni u obliku koji će ubediti hrišćane; i što je veća bila udaljenost između pisaca, odnosno čitalaca, i granice islama, sve ekstravagantnije forme imale su sve veću priliku da budu prihvaćene. Samo je s velikim otporom prihvatano da muslimani zaista veruju u ono u šta su tvrdili da veruju. Postojala je hrišćanska slika, i njeni detalji su (čak i pod pritiskom činjenica) u najvećoj meri prihvatani, a opšti okvir nikada nije dovođen u pitanje. Postojale su različite nijanse, ali samo u okviru opšteg okvira. Sve korekcije koje su pravljene u interesu veće preciznosti bile su samo odbrana onoga što je, u novom trenutku, shvaćeno kao ugrozivo, odnosno – bile su učvršćivanje oslabljene strukture. Hrišćansko mišljenje bilo je građevina koja nije mogla biti razorena, pa čak ni da bi bila rekonstruisana.[39]

Ta rigorozna hrišćanska slika islama intenzivirana je na bez broj načina, uključujući – tokom srednjeg veka i rane renesanse – široku lepezu poezije, naučne polemike i popularnog praznoverja.[40] U to vreme, Bliski Istok bio je sve drugo samo ne inkorporiran u opštu sliku o svetu kao o latinskom hrišćanstvu – za razliku od *Pesme o Rolanu*, gde su Saraceni prikazani kako se klanjaju u isti mah Muhamedu i Apolonu. Sredinom petnae-

[36] Samuel. C. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance* ((New York: Oxford University Press, 1937), str. 103.

[37] Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: University Press, 1960), str. 33. Vidi i James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton: New Jersey: Princeton University Press, 1964).

[38] Daniel, *Islam and the West*, str. 252.

[39] Ibid., str. 259-260.

[40] Vidi, na primer, William Wistar Comfort, "The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic", PMLA 55 (1940): 628-659.

stog veka, kako je briljantno pokazao R. V. Sadern, ozbiljnim evropskim misliocima postalo je očigledno "da se mora nešto učiniti u vezi sa islamom", koji je svojim militantnim dolaskom u Istočnu Evropu unekoliko obrnuo situaciju. Sadern opisuje dramatičnu epizodu između 1450. i 1460. godine, kada su četvorica učenih ljudi, Jovan od Segovije, Nikola Kuzanski, Žan Žermen i Eneja Silvije (Pije II), pokušali da se uhvate u koštac sa islamom putem "konferencije", *contraferentia*. Ideja je potekla od Jovana od Segovije: trebalo je da se organizuje javna konferencija, sporazum sa islamom, kroz koji su hrišćani hteli da sprovedu celovitu konverziju muslimana. "On je video sporazum kao instrument s političkom, koliko i sa striktno religijskom funkcijom i, rečima koje će dirnuti strunu u modernim grudima, proglasio je da će to, sve ako bude trajalo i deset godina, biti manje skupo i manje razorno nego rat." Četvorica muškaraca nisu se složila, ali epizoda ima ključni značaj kao visoko sofisticirani pokušaj – deo opšteg evropskog nastojanja od Bede do Lutera – da se reprezentativni Orijent postavi pred Evropu, da se Orijent i Evropa postave zajedno *na scenu* na neki koherentan način; cilj kojim su se hrišćani rukovodili bio je da se muslimanima objasni da je islam samo zabludela verzija hrišćanstva. Sadern zaključuje:

Nama je najupadljivija nesposobnost svakog od ovih sistema mišljenja [evropskog hrišćanstva] da pruži doista zadovoljavajuće objašnjenje fenomena koji se poduhvatio da objasni [islama] – a još manje, da na presudan način utiče na tok praktičnih događaja. U praktičnoj ravni, događaji nikada ne ispadnu ni tako loše ni tako dobro kao što su predviđali najinteligentniji posmatrači; i možda vredi primetiti da nikada ne ispadnu bolje nego kad najbolje sudije s mnogo poverenja očekuju srećan kraj. Je li napravljen ikakav progres [u hrišćanskom znanju o islamu]? Moram da izrazim svoje ubeđenje da jeste. Čak i ako je rešenje problema ostalo jogunasto skriveno pogledu, iskaz o problemu postao je kompleksniji, racionalniji i više se vezao za iskustvo... Naučnici koji su radili na problemu islama u srednjem veku nisu uspeli da nađu rešenje koje su tražili i želeli; ali su razvili duhovne navike i snage razumevanja, koje, možda kod drugih ljudi i u drugim područjima, ipak vredi nastaviti.[41]

Najbolji deo Sadernove analize, ovde i drugde, u njegovoj kratkoj istoriji zapadnih shvatanja islama, u tome je što on pokazuje da, na kraju, rafiniranije i složenije postaje zapadno neznanje, a ne neki korpus pozitivnih zapadnih znanja, koja stiču sve veću širinu i preciznost. Jer, fikcije imaju sopstvenu logiku i sopstvenu dijalektiku razvoja i propadanja. Na lik Muhameda nagomilano je u srednjem veku brdo atributa koji su odgovarali "karakteru [dvanaestovekovnih] prorokâ 'Slobodnog Duha', koji su se doista pojavili u Evropi i tražili poverenje i okupljali sledbenike." Na sličan način, pošto se na Muhameda gledalo kao na širioca lažnog otkrivenja, on je postao i otelovljenje pohote, raspusnosti, sodomije i čitavog niza drugih nepodopština, koje su sve "logično" proizlazile iz njegovih doktrinarnih prevara.[42] Tako je Orijent sticao reprezentante i reprezentacije, od kojih je svaka bila još konkretnija, iznutra još kongruentnija sa nekom zapadnom potrebom nego one koje su joj prethodile. Kao da, naselivši se jednom na Orijentu kao na pozornici pogodnoj za inkarnaciju beskonačnog u konačnom obliku, Evropa nije mogla da se zaustavi u toj praksi; Orijent i Orijentalci, Arapi, islamisti, Indusi, Kinezi, ili bilo šta drugo, postali su repetitivne pseudoinkarnacije nekog velikog originala (Hrista, Evrope, Zapada) koji su, pretpostavljalo se, podražavale. Vremenom se promenio samo izvor tih prilično narcisoidnih zapadnih ideja o Orijentu, a ne i njihov karakter. Zato ćemo naći da se u dvanaestom i trinaestom veku široko verovalo da je Arabija "na ivici hrišćanskog sveta, prirodni azil za bezakone jeretike"[43] i da je Muhamed lukavi otpadnik, dok će u dvadesetom ve-

[41] Southern, *Western Views of Islam*, str. 91-92, 108-109.
[42] Daniel, *Islam and the West*, str. 246, 296, i passim.
[43] Ibid., str. 84.

ku jedan naučnik orijentalista, specijalist velike erudicije, izreći da islam nije ništa drugo do drugorazredna arijevska jeres.[44]

Naš početni opis orijentalizma kao naučnog polja sada stiče novu konkretnost. To polje je često zatvoren prostor. Ideja reprezentacije, predstavljanja, teatarska je ideja: Orijent je pozornica na kojoj se zatočen nalazi čitav Istok. Na toj pozornici pojaviće se likovi čija je uloga da reprezentuju veću celinu iz koje potiču. Orijent onda ne deluje kao neograničena ekstenzija s one strane poznatog evropskog sveta, nego pre kao zatvoreno polje, pozornica pridodata Evropi. Orijentalista nije drugo do poseban specijalist u oblasti znanja za koje je u širokim razmerama odgovorna Evropa, na način na koji je publika istorijski i kulturalno odgovorna za (i kojim odgovara na) dramu koju je tehnički sastavio dramatičar. U dubinama ove orijentalne pozornice nalazi se gorostasan kulturalni repertoar, čije pojedinačne stavke evociraju čudesno bogat svet: Sfinga, Kleopatra, Eden, Troja, Sodoma i Gomora, Astarte, Izida i Oziris, Šeba, Vavilon, geniji i mudraci, Ninive, Jovan Prezviter, Mahomet, i desetine drugih; inscenacije, u nekim slučajevima samo imena, polu-zamišljena, polu-znana; čudovišta, đavoli, heroji; užasi, zadovoljstva, žudnje. Evropska imaginacija se u velikoj meri hranila tim repertoarom: između srednjeg veka i osamnaestog veka veliki autori kakvi su Ariosto, Milton, Marlou, Taso, Šekspir, Servantes i autori *Pesme o Rolanu* i *Pesme o Sidu* crpli su u svome stvaralaštvu iz bogatstava Orijenta, na način koji je izoštrio obrise slikovnog sveta, ideja i likova koji su ga naseljavali. Uz to, veliki deo onoga što je u Evropi smatrano orijentalističkom naukom stavilo je u službu ideološke mitove, čak i kad je izgledalo da znanje istinski napreduje.

Čuveni primer kako se na orijentalističkoj pozornici povezuju dramska forma i naučna slikovnost predstavlja *Orijentalistička biblioteka* Bartelemi d'Erbeloa, (*Bibliothèque orientale*), objavljena posthumno 1697. godine, s predgovorom Antoana Galana. Uvod u nedavno objavljenu *Kembridžsku istoriju islama* smatra *Biblioteku*, zajedno sa predgovorom koji je Džordž Sejl napisao za svoj prevod Korana (1734) i *Istorijom Saracena* od Sajmona Oklija (*History of Saracens*; 1708, 1718), "veoma značajnima" za širenje "novog razumevanja islama" i za njegovo predstavljanje "manje akademskom čitateljstvu".[45] Ovo nije adekvatan opis Erbeloovog dela, koje nije bilo ograničeno na islam, kao Sejlovo i Oklijevo. S izuzetkom dela Johana H. Hotingera *Historia Orientalis*, koje se pojavilo 1651, *Bibliothèque* je ostala standardno referentno delo sve do ranog devetnaestog veka. Njen opseg bio je odista epohalan. Galan, značajan arabist, koji je prvi u Evropi preveo *Hiljadu i jednu noć*, upoređivao je Erbeloovo postignuće sa svakim prethodnim ističući gorostasni opseg njegovog preduzeća. Erbelo je, napisao je Galan, pročitao veliki broj dela na arapskom, persijskom i turskom, i zahvaljujuci tome mogao je da otkrije probleme koje Evropljani do tada nisu primećivali.[46] Pošto je najpre sastavio rečnik ta tri orijentalna jezika, Erbelo je uzeo da proučava orijentalnu istoriju, teologiju, geografiju, nauku i umetnost, kako u njihovim mitskim, tako i u njihovim istinitim aspektima. Potom je odlučio da sastavi dva dela, od kojih je jedno bilo *bibliothèque* ili "biblioteka", alfabetski ras-

---

[44] Duncan Black Macdonald, "Whither Islam?", *Muslim World* 23 (January 1933): 2.

---

[45] P. M. Holt, Introduction to *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), str. xvi.

[46] Antoine Galland, predgovor pod nazivom "Discours" za *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient* od Barthélemy d'Herbelot-a (The Hague: Neaulme & van Daalen, 1777), 1: vii. Galland je isticao da je d'Herbelot predstavio stvarno znanje, a ne legende ili mitove koji se povezuju sa "čudesima Istoka". Vidi R. Wittkower, "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters", u: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942): 159-197.

poređen rečnik, a drugo *florilège*, ili antologija. Završio je samo prvi deo.

Opisujući *Bibliothèque*, Galan je utvrdio da je "orientale" trebalo u načelu da uključi Levant, mada – kaže Galan s divljenjem – razmatrani period ne počinje samo stvaranjem Adama i ne završava onim "temps où nous sommes" (vremenom u kojem živimo): Erbelo je otišao još dalje u prošlost, u vreme koje je u mitskim pričama opisano kao "plus haut" (drevnije), u davni period pre-adamovskih Solimana. Kako Galanov opis napreduje, shvatamo da je *Bibliothèque* nalik "svakoj drugoj" istoriji sveta, jer nastoji da pruži celovit kompendijum pristupačnih znanja o Postanju, Potopu, uništenju Vavilona i tako dalje – s tom razlikom što su Erbeloovi izvori bili orijentalni. On deli istoriju na dva tipa, svetu i profanu (u prvu spadaju Jevreji i hrišćani, u drugu muslimani), i dva perioda, pred- i post-potopski. Zato je u stanju da raspravlja o tako disparatnim istorijama kakve su mogulska, tatarska, turska, slovenska; uključio je takođe sve provincije muslimanskog carstva, od najdaljeg Orijenta do Herkulovih stubova, s njihovim običajima, ritualima, tradicijama, tumačenjima, dinastijama, mestima, rekama i florom. Takvo delo, iako je posvetilo izvesnu pažnju "la doctrine perverse de Mahomet, qui a causé si grands dommages au Christianisme" (izopačenoj Muhamedovoj doktrini, koja je pričinila velike štete hrišćanstvu), bilo je napisano mnogo šire i temeljnije nego ijedno delo pre njega. Galan zaključuje svoj "Discours" (Raspravu) nadugačko uveravajući čitaoca da je Erbeloova *Bibliothèque* na jedinstven način "utile et agréable" (korisna i zabavna); drugi orijentalisti kao Postel, Skalidero, Golijus, Pokok i Erpenije stvarali su orijentalističke studije koje su bile isuviše usko gramatičke, leksikografske, geografske, i slično. Samo je Erbelo bio kadar da napiše delo koje je moglo da uveri evropske čitaoce da proučavanje orijentalne kulture nije samo nezahvalan i besplodan zadatak: samo je Erbelo, prema Galanu, pokušao da u glavama svojih čitalaca obrazuje dovoljno široku ideju o tome šta je značilo poznavati i proučavati Orijent, ideju

koja će ispuniti duh, ali i zadovoljiti velika, prethodno stvorena očekivanja.[47]

U naporima kakvi su bili Erbeloovi Evropa je otkrila svoje sposobnosti za prisvajanje i orijentalizovanje Orijenta. U onome što Galan ima da kaže o svojoj i Erbeloovoj *materia orientalia* ispoljava se tu i tamo određeno osećanje superiornosti; kao i u delu sedamnaestovekovnih geografa kakav je bio Rafael Diman, Evropljani su mogli da primete da je zapadna nauka prestigla Orijent i ostavila ga za sobom.[48] Ali, tu nije očigledan samo razvoj zapadne perspektive: tu je i trijumfalna tehnika usvajanja ogromne plodnosti Orijenta i njenog sistematskog, čak alfabetskog približavanja zapadnom laiku. Kad je Galan rekao da je Erbelo zadovoljio postojeća očekivanja, imao je na umu, po mom mišljenju, da *Bibliothèque* nije nastojala da revidira opšte prihvaćene ideje o Orijentu. Jer ono što orijentalist čini jeste da *potvrdi* Orijent u očima svog čitaoca; on niti pokušava, niti želi da uzdrma već postojeća ubeđenja. Sve što je *Bibliothèque orientale* učinila bilo je da potpunije i jasnije predstavi Orijent; ono što je moglo biti labava kolekcija marginalno stečenih činjenica koje se neodređeno tiču levantinske istorije, slikovnog sveta Biblije, islamske kulture, imena mestâ i tako dalje, preobraženo je u racionalnu panoramu Orijenta, od A do Z. Pod odrednicom "Muhamed", Erbelo je najpre naveo sva imena data Proroku, a zatim je ovako izrazio ideološku i doktrinarnu Muhamedovu vrednost:

---

[47] Galland, predgovor pod nazivom "Discours" za *Bibliothèque orientale*, str. xvi, xxxiii. O stanju u orijentalističkoj nauci neposredno pre d'Herbelota vidi V. J. Parry, "Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)", u *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis i P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), str. 277-289.

[48] Barthold, *La Découverte de l'Asie*, str. 137-138.

To je čuveni varalica Muhamed, tvorac i osnivač jeresi koja se nazvala religijom koju mi zovemo muhamedanstvom. *Vidi* odrednicu *Islam*.

Tumači Korana i ostali doktori muslimanskog i muhamedanskog zakona pripisivali su ovom lažnom proroku sve one vrline koje su arijevci, pavlicijanci i pavlisti, i drugi jeretici pripisivali Isusu Hristu, oduzimajući mu njegov divinitet...[49]

"Muhamedanski" je relevantna (i uvredljiva) evropska oznaka; "islam", koji je – slučajno – korektan muslimanski naziv, preseljen je pod drugu odrednicu. "Jeres ... koju zovemo muhamedanstvom" "uhvaćena je" kao imitacija hrišćanske imitacije istinite religije. Zatim, u dugom istorijskom prikazu Muhamedovog života Erbelo može da se okrene manje-više izravnoj naraciji. Ali, ono što je u *Bibliothèque* važno jeste *mesto* koje se daje Muhamedu. Opasnosti koje sobom nosi raspusna jeres uklonjene su kad se ona transformiše u ideološki eksplicitan predmet za alfabetsku odrednicu. Muhamed više ne tumara istočnim svetom kao opasni, nemoralni raspusnik; umesto toga, on mirno sedi na svom (svakako prominentnom) komadu orijentalističke pozornice.[50] Data mu je genealogija, objašnjenje, čak i razvoj, što je sve podvedeno pod proste iskaze koji mu onemogućavaju da zaluta negde drugde.

Takve "slike" Orijenta kakva je ova jesu slike utoliko što reprezentuju ili zastupaju veoma širok, inače nemogućno difuzan entitet, koji čine shvatljivim ili vidljivim. One su, takođe, *karakteri*, povezani s tipovima kakvi su Teofrastovi, La Brijerovi, ili Seldenovi razmetljivci, tvrdice, halapljivci. Možda nije sasvim tačno reći da čovek *vidi* takve karaktere kao *miles gloriosus* ili varalicu Muhameda, jer diskurzivno ograničenje karaktera treba u najboljem slučaju da omogući da se bez teškoća ili

[49] D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, str. 2: 648.

[50] Vidi i Montgomery Watt, "Muhammad in the Eyes of the West", *Boston University Journal* 22, no. 3 (Fall 1974): 61-69.

ambiguiteta shvati generički tip. Erbeloov lik Muhameda je, međutim, ***slika***, jer je lažni prorok deo opšte teatarske reprezentacije zvane ***orientale***, čiji je totalitet sadržan u ***Bibliothèque***.

Didaktičko svojstvo orijentalistovog predstavljanja ne može se odvojiti od ostatka predstave. U naučnom delu kakvo je *Bibliothèque orientale*, koje je rezultat sistematskog proučavanja i istraživanja, autor nameće disciplinski poredak građi koju obrađuje; osim toga, on hoće da čitaocu bude jasno da ono što je odštampano na stranici pruža sređenu, disciplinovanu procenu građe. Na taj način *Bibliothèque* otkriva svojevrsnu ideju o snazi i efikasnosti orijentalizma, koja na svakom koraku podseća čitaoca da će odsad, kako bi stigao do Orijenta, morati da prođe kroz naučnu rešetku i kodove koje stvara orijentalista. Orijentalizam nije samo prilagođen moralnim potrebama zapadnog hrišćanstva; on je, takođe, opasan nizom stavova i sudova koje zapadni duh šalje na korekciju i verifikaciju ne na prvom mestu orijentalnim izvorima, nego, pre, drugim orijentalističkim delima. Orijentalistička pozornica, kako sam je ja nazvao, postaje sistem moralne i epistemološke strogosti. Kao disciplina koju reprezentuje institucionalizovano zapadno znanje o Orijentu, orijentalizam deluje u tri smera – u smeru Orijenta, orijentalistâ i zapadnih "potrošača" orijentalizma. Bilo bi, verujem, pogrešno potceniti snagu ovog trosmernog odnosa, ustanovljenog na taj način. Jer Orijent ("tamo negde", prema Istoku) biva korigovan, čak kažnjen što leži izvan granica evropskog društva, "našeg" sveta; Orijent se na taj način *orijentalizuje*, a to je proces koji ne samo da obeležava Orijent kao orijentalistovu provinciju, nego, uz to, tera neposvećenog zapadnog čitaoca da orijentalističku kodifikaciju (kakva je i Erbeloova alfabetizovana *Bibliothèque*) prihvati kao *istinski* Orijent. Istina, ukratko, postaje funkcija naučnog suda, a ne same građe, koja vremenom kao da duguje orijentalisti i samo svoje postojanje.

Čitav taj didaktički proces nije teško ni razumeti, ni objasniti. Treba neprestano imati na umu da svaka kultura nameće od-

ređene korekcije sirovoj realnosti, preobražavajući je od slobodno-lebdećih objekata u jedinice znanja. Nije problem u tome što se odigrava konverzija. Savršeno je prirodno što se ljudski duh odupire napadu koji na njega vrši neobrađena stranost; stoga su kulture oduvek bile sklone da u celosti transformišu druge kulture, primajući te druge kulture ne onakve kakve jesu, nego kakve – na dobrobit primaoca – treba da budu. Za Zapadnjaka je, međutim, ono orijentalno uvek bilo *nalik* nekom aspektu Zapada; za neke nemačke romantičare, recimo, indijska religija bila je u suštini orijentalna verzija nemačko-hrišćanskog panteizma. No, orijentalista je stvorio profesiju od toga što neprestano pretvara Orijent od nečega u nešto drugo: on to čini sebe radi, radi svoje kulture, a u nekim slučajevima – veruje – radi dobrobiti Orijentalaca. Proces konverzije podređen je svojevrsnoj disciplini: on je naučen, ima svoja društva, časopise, tradiciju, rečnik, retoriku, i sve je to na elementaran način povezano sa dominantnim kulturalnim i političkim normama Zapada, i hranjeno njima. I, kao što ću pokazati, u onome što nastoji da učini, taj proces pokušava da postane više a ne manje totalan, toliko da kad istražujemo orijentalizam devetnaestog i dvadesetog veka, dobijamo snažan utisak da orijentalizam bezosećajno shematizuje čitav Orijent.

Koliko je rano počela ta shematizacija, jasno pokazuju već primeri zapadnog predstavljanja Orijenta u klasičnoj Grčkoj, koje sam dao napred. Koliko su snažno artikulisana bila kasnija predstavljanja, koja su se nadovezivala na prethodna, koliko su neobično brižljive bile njihove shematizacije, koliko je dramatično efektivno bilo njihovo postavljanje u zapadnu zamišljenu geografiju, možemo ilustrovati ako se sad okrenemo Danteovom *Paklu*. Dante je u *Božanstvenoj komediji* uspeo da bez šava spoji realistički portret svetovne realnosti sa univerzalnim i večnim sistemom hrišćanskih vrednosti. Ono što hodočasnik Dante vidi šetajući kroz Pakao, Čistilište i Raj jeste jedinstvena vizija suda. Paolo i Frančeska su, na primer, viđeni kao večno zatvoreni u Paklu zbog svojih grehova, ali i kao živo otelotvorenje samih karaktera i delâ koja ih stavljaju tamo gde će biti u večnosti. Tako svaki od likova u Danteovoj viziji reprezentuje ne samo sebe samog, nego je i tipična reprezentacija tog karaktera i sudbine koja ga snalazi.

"Maometo" – Muhamed – pojavljuje se u 28. pevanju *Pakla*. Smešten je u osmom od devet krugova Pakla, u devetom od deset Bolgija Malebolga, krugu sumornih jaraka koji okružuju Sataninu tvrđavu u Paklu. Zato Dante, pre nego što stigne do Muhameda, prolazi kroz krugove u kojima se nalaze ljudi čiji su gresi manjeg reda: pohotnici, gramzivci, proždrljivci, jeretici, jarosnici, samoubice, bogohulnici. Posle Muhameda, pre nego što se stigne do samog dna Pakla, gde stanuje sâm Satana, raspoređeni su samo krivotvorci i varalice (koji uključuju Judu, Bruta i Kasija). Muhamed tako spada u rigidnu hijerarhiju zlih, u kategoriju koju Dante zove *seminator di scandalo e di scisma* (sejačima raskola i sablazni). Muhamedova kazna, koja je i njegova večna sudbina, posebno je odvratna: beskonačno je rascepljen nadvoje, od brade do anusa. Dante kaže, bure čija su rebra rasturena. Danteov stih u tom momentu ne uskraćuje čitaocu nijedan od eshatoloških detalja koje sadrži ovako živa kazna: Muhamedova utroba i njegova pogan opisani su s neumoljivom preciznošću. Muhamed objašnjava Danteu svoju kaznu ukazujući i na Alija, koji mu prethodi u nizu grešnika što ih pomoćni đavo rascepljuje nadvoje; on takođe traži od Dantea da upozori izvesnog fra Dolčina, sveštenika renegata, čija je sekta zahtevala zajedništvo ženâ i dobara i koji je optužen jer je imao ljubavnicu, šta ga čeka. Čitaocu ne ostaje skriveno da je Dante video paralelu između Dolčinoove i Muhamedove pobunjene čulnosti, kao i njihovih pretenzija na teološku eminenciju.

Ali, to nije sve što Dante ima da kaže o islamu. Nešto ranije u *Paklu*, pojavljuje se mala grupa muslimana. Avicena, Averoes i Saladin nalaze se među onim čestitim neznabošcima koji su, zajedno sa Hektorom, Enejom, Avramom, Sokratom, Platonom i Aristotelom, zatočeni u prvom krugu pakla, gde ispaštaju minimalnu (i čak časnu) kaznu što nisu imali privilegiju hrišćanskog

otkrivenja. Dante, dakako, poštuje njihove vrline i postignuća, ali mora, makar i lako, da ih osudi na pakao. Večnost je, doista, veliki ujednačitelj razlika, ali Dante nije mnogo mario za anahronizme i anomalije sadržane u činjenici da je pre-hrišćanske prosvetitelje stavio u istu kategoriju prokletih "neznabožaca" kao i post-hrišćanske muslimane. Iako Koran navodi Hrista kao proroka, Dante odabira da velike muslimanske filozofe i muslimanskog kralja smatra temeljno neupućenima u hrišćanstvo. Što oni mogu da borave na istom onom izuzetnom nivou kao heroji i mudraci klasične starine, anistorijska je vizija slična Rafaelovoj u freski *Atinska škola*, na kojoj Averoes tare laktove o pod akademije zajedno sa Sokratom i Platonom (slično Fenelonovim *Dialogues des morts* [1700-1718], gde se rasprava odigrava između Sokrata i Konfučija).

Osobenost i rafinman Danteovog poetskog shvatanja islama predstavljaju primer shematske, gotovo kosmološke neizbežnosti koja islam i njegove izabrane predstavnike čini kreaturama zapadnog geografskog, istorijskog i iznad svega moralnog poimanja. Empirijske činjenice o Orijentu ili o nekom od njegovih delova imaju vrlo malo značaja; ima značaja i presudno je ono što sam nazvao orijentalističkom vizijom, vizijom koja ni u kom slučaju nije ograničena na profesionalne naučnike, nego je pre zajednički posed onih koji su na Zapadu mislili o Orijentu. Danteova pesnička snaga pojačava ovaj pogled na Orijent, čini ga više a ne manje reprezentativnim. Muhamed, Saladin, Averoes i Avicena smešteni su u vizionarnu kosmologiju – smešteni, ucrtani, ugurani, zatvoreni, bez mnogo osvrtanja na bilo šta drugo do njihove "funkcije" i shemâ koje obrazuju na pozornici na kojoj se pojavljuju. Isaija Berlin je ovako opisao efekat takvih stavova:

U [takvoj]... kosmologiji čovekov svet (a na neki način i čitav univerzum) predstavlja jedinstvenu, sveobuhvatnu hijerarhiju; te tako, objasniti zašto je svaki objekt takav kakav je, i gde je, i kada je, i čini što čini, znači *eo ipso* reći šta je njegov cilj, koliko ga uspešno ispunjava i kakvi su odnosi koordinacije i subordinacije između ciljeva različitih entiteta u harmoničnoj piramidi koju kolektivno obrazuju. Ako je to istinita slika realnosti, onda istorijsko objašnjenje, kao i svaki drugi oblik objašnjenja, mora iznad svega da se sastoji u tome da se pojedincima, grupama, nacijama, vrstama, dodeli odgovarajuće mesto u univerzalnoj shemi. Znati "kosmičko" mesto neke stvari ili ličnosti znači reći šta ona jeste i šta čini, a u isto vreme zašto bi trebalo da postoji tako kako postoji i zašto bi trebalo da čini to što čini i zašto to čini. Zato, postojati i imati vrednost, egzistirati i imati funkciju (i ispunjavati je manje ili više uspešno) predstavlja jednu istu stvar. Shema i samo shema čini da svrha – to znači, vrednost i značenje – oživi i nestane i da se prenosi na sve što postoji. Razumeti znači opažati shemu... Što se neizbežnije jedan događaj ili akcija ili lik mogu prikazati kao postojeći, bolje se razumeju, dublji je istraživačev uvid, bliže smo konačnoj istini.

Taj stav je duboko antiempirijski.[51]

A takav je zaista, orijentalistički stav uopšte. S magijom i mitologijom zajednički mu je samodovoljni, samopojačavajući karakter zatvorenog sistema, u kojem su objekti ono što su *zato* što su ono što su, jednom, za sva vremena, iz ontoloških razloga koje nikakav empirijski materijal ne može da izmesti niti da promeni. Evropski susret s Orijentom, a posebno s islamom, pojačavao je ovaj sistem predstavljanja Orijenta i, kao što je sugerisao Anri Piren, pretvorio je islam u otelovljenje autsajdera, i to je bila suprotnost u odnosu na kojoj je zasnovana čitava evropska civilizacija od srednjeg veka nadalje. Pad Rimskog carstva kao rezultat varvarske invazije imao je paradoksalan efekat: uključivanje varvarskih načina u rimsku i mediteransku kulturu, Romaniju; dok je, razlaže Piren, posledica islamske invazije, koja je počela u sedmom veku, bila pomeranje centra evropske kulture s Mediterana, koji je tada bio arapska provincija, prema severu. "Germanstvo je počelo da igra svoju ulogu u istoriji. Do tada je rimska tradicija bila neprekinuta. Sada je na pomolu bila

[51] Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (London: Oxford University Press, 1955), str. 13-14.

originalna romansko-germanska civilizacija." Evropa je bila zatvorena u sebi samoj: kad nije bio samo mesto na kojem se trguje, Orijent je bio kulturalno, intelektualno, duhovno *izvan* Evrope i evropske civilizacije, koja je, Pirenovim rečima, postala "velika hrišćanska zajednica, sinonimna s pojmom *ecclesia*... Okcident je sada živeo sopstvenim životom."[52] U Danteovoj poemi, u delu Petra Prečasnog i kod drugih klunskih orijentalista, u tekstovima hrišćanskih polemičara protiv islama, počev od Gibera od Nožana i Bede, do Rodžera Bekona, Vilijama od Tripolija, Burkharda od planine Sion, i Lutera, u *Pesmi o Sidu*, u *Pesmi o Rolanu* i u Šekspirovom *Otelu* ("zloupotrebljivaču sveta"), Orijent i islam uvek su predstavljani kao autsajderi koji treba da igraju posebnu ulogu *unutar* Evrope.

Zamišljena geografija – od živih portreta koji se mogu naći u *Paklu*, do proznih niša Erbeloove *Bibliothèque orientale* – legitimizuje jedan rečnik, jedan univerzum predstavljačkog diskursa koji je karakterističan za raspravu o islamu i Orijentu i za razumevanje islama i Orijenta. Ono što ovaj diskurs smatra činjenicom – recimo, da je Muhamed varalica – sastavni je deo diskursa, tvrdnja na koju taj diskurs nagoni čoveka kad god se pojavi Muhamedovo ime. Iza svih različitih jedinica orijentalističkog diskursa – pod čime podrazumevam prosto rečnik koji se koristi kad god se o Orijentu govori ili piše – stoji niz reprezentativnih figura ili tropa. Te figure su za stvarni Orijent – ili islam, kojim se ovde prevashodno bavim – ono što su stilizovani kostimi za likove u drami; oni su, recimo, kao krst koji nosi Evrimen, ili kao dvobojni kostim Arlekina u *commedia dell'arte*. Drugim rečima, nije potrebno da tražimo podudarnost između jezika koji se koristi da bi opisao Orijent i Orijenta samog, ne toliko zato što je jezik neprecizan, nego zato što čak ni ne pokušava da bude precizan. Ono što on pokušava, kao što je Dante pokušao u *Paklu*, jeste istovremeno da okarakteriše Orijent kao stran i da ga shematski pripoji pozornici čija publika, menadžer i glumci tu postoje *radi* Evrope i samo radi Evrope. Otud oscilovanje između poznatog i nepoznatog; Muhamed je uvek varalica (poznat zato što pretenduje da bude nalik Hristu, koga znamo) i uvek orijentalan (stran, jer iako je na neki način "kao" Isus, on, na kraju krajeva, ipak ne liči na njega).

[52] Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, prev. Bernard Miall (New York: W. W. Norton & Co., 1939), str. 234, 283.

Umesto da navedemo sve figure govora povezane s Orijentom – njihovu neobičnost, različitost, egzotičnu senzualnost, i tako dalje – možemo da uopštimo sudove o njima, onakvima kakve nam ih je prenela renesansa. Sve su one deklarativne i očigledne; vreme kojim se služe je bezvremena večnost; one odaju utisak ponavljanja i snage; uvek su simetrične – a ipak dijametralno inferiorne – evropskom ekvivalentu, koji je nekad specifikovan, a nekad ne. Za sve te funkcije često je dovoljno upotrebiti prostu svezu *je*. Te tako, Muhamed *je* varalica, i upravo je ta rečenica kanonizovana u Erbeloovoj *Bibliothèque* i na određeni način dramatizovana kod Dantea. Nije potrebno davati nikakvu pozadinu; dokaz potreban da Muhamed bude osuđen sadržan je u onome "je". Rečenicu ne treba kvalifikovati, niti je potrebno reći da je Muhamed *bio* varalica, niti ma i na trenutak treba razmišljati o tome da možda nije potrebno ponoviti tu tvrdnju. Ponovljeno *je*, Muhamed *je* varalica, i svaki put kad neko to kaže, Muhamed još više postaje varalica, a autor tvrdnje stiče nešto više autoriteta pošto je to izjavio. Tako Muhamedova biografija iz sedamnaestog veka, čiji je autor Hamfri Prido, nosi naslov *Prava priroda Varalice* (*The True Nature of Imposture*). Na kraju, naravno, kategorije kakva je "varalica" (ili, podjednako, "orijentalan") podrazumevaju, čak iziskuju neku suprotnost, koja niti je na lažan način nešto drugo, niti beskonačno traži eksplicitnu identifikaciju. A ta suprotnost je "okcidentalni", ili, u Muhamedovom slučaju, Isus.

Filozofski, dakle, ona vrsta jezika, misli i vizije koju sam veoma uopšteno nazvao orijentalizmom predstavlja oblik radikalnog realizma; svako ko upotrebljava pojam orijentalizam, a to se čini kad god je reč o pitanjima, objektima, svojstvima i obla-

stima koje smatramo orijentalnim, označiće, imenovati, ukazati na, učvrstiti ono o čemu govori pomoću reči ili fraze za koju se onda smatra da je dostigla, ili da prosto jeste realnost. Govoreći retorički, orijentalizam je apsolutno anatomičan i izbrojljiv: služiti se njegovim rečnikom znači upustiti se u partikularizovanje i deljenje orijentalnih stvari i pojmova na delove kojima je mogućno rukovati. Psihološki, Orijent je oblik paranoje, znanje drugačije vrste nego što je, recimo, uobičajeno istorijsko znanje. To su, mislim, neki od rezultata zamišljene geografije i dramatičnih granica koje ona povlači. Postoje, međutim, neke specifično moderne transmutacije ovih orijentalizovanih rezultata, kojima moram da se sada okrenem.

3. Projekti

Neophodno je ispitati upadljivije operativne uspehe orijentalizma, makar samo zato da bi se ocenilo u kojoj je meri pogrešna (i koliko je potpuno suprotna istini) izuzetno opasna ideja koju je izrazio Mišle – da "Orijent napreduje, nepobedivo, fatalno, prema bogovima svetlosti, zahvaljujući šarmu svojih snova, magiji svoje *chiaroscuro*".[53] Kulturalne, materijalne i intelektualne veze između Evrope i Orijenta prošle su kroz mnogobrojne faze, mada je granica između Istoka i Zapada vršila izvestan konstantan uticaj na Evropu. No, u načelu je Zapad bio onaj koji se kretao prema Istoku, a ne obrnuto. *Orijentalizam* je generički termin koji upotrebljavam da bih opisao pristup Zapada Orijentu; orijentalizam je disciplina preko koje je Orijentu pristupano i pristupa se sistemski, kao predmetu nauke, otkrića i prakse. No, ja ga uz to koristim da označim onaj skup snova, slika i pojmova pristupačnih svakome ko je pokušao da govori o onome što leži istočno od linije razdvajanja. Ta dva aspekta orijentalizma nisu nesaglasna, jer je, služeći se njima, i Evropa mogla bezbedno i nemetaforično da napreduje na Orijentu. Ovde bih želeo da načelno razmotrim materijalno svedočanstvo o ovom napredovanju.

[53] Citirano u: Henri Baudet, *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, prev. Elizabeth Wentholt (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), str. xiii.

Izuzev islama, Orijent je do XIX veka bio za Evropu domen s kontinuiranom istorijom neosporne zapadne dominacije. To je očigledna istina kad je reč o britanskom iskustvu u Indiji, portugalskom iskustvu u Indiji, Kini i Japanu, i francuskim i italijanskim iskustvima u različitim regionima Orijenta. Bilo je povremenih slučajeva domaće nepomirljivosti, koja je narušavala idilu, kao kad je 1638-1639. grupa Japanaca hrišćana izbacila Portugalce iz regiona; no, gledano u celini, samo su arapski i islamski Orijent predstavljali za Evropu nerazrešen izazov na političkoj, intelektualnoj, a jedno vreme i ekonomskoj ravni. Tokom velikog dela svoje istorije, dakle, orijentalizam nosi žig problematičnog evropskog stava prema islamu, i moje zanimanje u ovoj studiji usmereno je upravo na ovaj osetljivi aspekt orijentalizma.

Islam je, nema sumnje, na mnogo načina bio istinska provokacija. Geografski i kulturalno, on je neprijatno blizu hrišćanstva. Približavao se judeo-helenskoj tradiciji, kreativno pozajmljivao od hrišćanstva, dičio se nenadmašnim vojnim i političkim uspesima. I to nije bilo sve. Islamske zemlje leže neposredno uz biblijske zemlje, pa čak i povrh njih; štaviše, srce islamskog carstva, ono što je nazivano Bliskim Orijentom ili Bliskim Istokom, uvek je bilo region najbliži Evropi. Arapski i hebrejski su semitski jezici i oni zajedno uređuju i preuređuju građu koja ima presudnu važnost za hrišćanstvo. Od kraja VII veka do bitke kod Levanta 1571. godine, islam je, u svom arapskom, ili otomanskom, ili severno-afričkom, ili španskom obliku dominirao evropskim hrišćanstvom ili ga je efektivno ugrožavao. Iz evropske svesti, bivše ili aktuelne, nije mogla iščeznuti činjenica da je islam prestigao i sjajem nadmašio Rim. Odlomak iz *Uspona i pada* pokazuje da u tome čak ni Gibon nije bio izuzetak:

U pobedničkim danima Rimske republike, cilj Senata bio je da svoja veća i legije ograniči na jedan rat, kako bi prvi neprijatelj bio u celosti savladan pre nego što bi bilo izazvano neprijateljstvo drugog. Te uzdržane političke maksime izvrgnute su preziru arapskih kalifa, rukovođenih velikodušnošću ili entuzijazmom. S jednakim žarom i uspehom oni su udarali na naslednike Avgusta i Artakserksa; a suparničke monarhije su smesta postajale plen neprijatelja koga su toliko dugo bile navikle da preziru. Tokom deset godina Omarove uprave, Saraceni su podveli pod njegovu vlast trideset šest hiljada gradova ili tvrđava, uništili četiri hiljade nevernićkih crkava ili hramova i podigli četrnaest hiljada džamija kako bi u njima bila upražnjavana Muhamedova religija. Sto godina posle Muhamedovog bekstva iz Meke, oružje i vladavina njegovih naslednika prostirali su se, preko raznih udaljenih pokrajina, od Indije sve do Atlantskog okeana...[54]

Kada nije korišćen prosto kao sinonim za azijatski Istok u celini, ili kao opšta oznaka za ono što je udaljeno i egzotično, termin *Orijent* je najrigoroznije shvatan kao nešto što se odnosi na islamski Orijent. Taj "militantni" Orijent počeo je da označava ono što je Anri Bode zvao "azijskom plimom".[55] To je u Evropi svakako bio slučaj sredinom osamnaestog veka, što je period kada riznice "orijentalnog" znanja, kakva je Erbeloova *Bibliothèque orientale*, prestaju da podrazumevaju prvenstveno islam, Arape ili Otomane. Do tog vremena kulturalno pamćenje davalo je razumljivo prvenstvo relativno udaljenim događajima kakvi su pad Konstantinopolja, krstaški ratovi i osvajanje Sicilije i Španije, ali sve ako su oni i označavali opasni Orijent, nisu u isti mah izbrisali ono što je ostalo od Azije.

Jer, tu je uvek bila Indija, kojom je – pošto je Portugalija u ranom XVI veku tamo postavila prve pionirske osnove evropskog prisustva – Evropa, i to prvenstveno Engleska, posle dugog perioda (od 1600. do 1758. godine) uglavnom trgovačke

[54] Gibbon: *Decline and Fall of the Roman Empire*, 6: 289.
[55] Henri Baudet, *Paradise on Earth*, str. 4.

aktivnosti, politički dominirala kao okupaciona sila. No, sama Indija nikada nije predstavljala stvarnu opasnost za Evropu. Evropa je mogla da posmatra indijski Orijent s takvom posesivnom nadmenošću – a nikad s osećanjem opasnosti, koje je bilo rezervisano za islam[56] – upravo zato što se domaća indijska vlast razmrvila i otvorila zemlju za unutar-evropska suparništva i za direktnu evropsku političku kontrolu. No, između ove nadmenosti i bilo čega nalik preciznom pozitivnom znanju postojala je velika razlika. Erbeloove odrednice za indo-persijske teme u *Bibliothèque* sve su bile zasnovane na islamskim izvorima i treba reći da je pojam "orijentalni jezici" sve do ranog XIX veka smatran sinonimom za pojam "semitski jezici". Renesansa orijentalizma, o kojoj je govorio Kine, imala je funkciju širenja nekih prilično uskih granica, unutar kojih je islam bio svesadržatelјni primer za Orijent.[57] Sanskrit, indijska religija i indijska istorija nisu stekli status naučnog znanja sve do poznog XVIII veka i naporâ koje je uložio ser Vilijam Džouns, a čak je i Džounsovo zanimanje za Indiju proizašlo iz njegovog prvobitnog zanimanja za islam i poznavanja islama.

Nije zato čudno što je prvo veliko delo orijentalističke nauke posle Erbeloove *Bibliothèque* bila *Istorija Saracena* Sajmona Oklija, čiji se prvi tom pojavio 1708. godine. Jedan skorašnji istoričar orijentalizma izneo je mišljenje da je Oklijev stav prema muslimanima – da, naime, njima dugujemo prva znanja koja su evropski hrišćani stekli o filozofiji – "bolno zapanjio" njegovu evropsku publiku. Jer, Okli u svome delu nije samo jasno pokazao to pra-prvenstvo islama; on je takođe "omogućio Evropi da prvi put autentično i suštinski oseti kakvo je arapsko stanovište u vezi s ratovima sa Vizantijom i Persijom."[58] Međutim, Okli je vodio računa o tome da se odvoji od zaraznog uticaja

[56] Vidi: Fieldhouse, *Colonial Empires*, str. 138-161.
[57] Schwab, *La Renaissance orientale*, str. 30.
[58] A. J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960, str. 30, 31.

islama i, za razliku od svog kolege Vilijama Vistona (Njutnovog naslednika u Kembridžu), uvek je jasno kazivao da je islam ogromna jeres. Na drugoj strani, Viston je zbog svog entuzijazma za islam isteran sa Kembridža 1709. godine.

Indijskim (orijentalnim) bogatstvima uvek se moglo prići samo tako što će se kročiti u islamske pokrajine i odoleti opasnim dejstvima islama kao sistema kvazi-arijevske vere. I Britanija i Francuska su bar u većem delu XVIII veka imale u tome uspeha. Otomanska imperija odavno je ušla u fazu (za Evropu) udobnog starenja, koja će biti upisana u XIX vek kao "istočno pitanje". Britanija i Francuska su se borile jedna protiv druge u Indiji između 1744. i 1748, i ponovo između 1756. i 1763, sve dok 1769. Britanci nisu izronili kao praktični ekonomski i politički kontrolor potkontinenta. Šta je bilo neizbežnije nego da Napoleon izabere da napadne britansku orijentalnu imperiju najpre tako što će preseći njen islamski prolaz, Egipat?

Iako su joj gotovo neposredno prethodila bar dva velika orijentalistička projekta, Napoleonova invazija na Egipat 1798. godine i njegov pljačkaški pohod na Siriju imali su daleko veće posledice na modernu istoriju orijentalizma. Pre Napoleona, samo je dvaput načinjen pokušaj (oba puta od strane naučnika) da se Orijent osvoji tako što će se s njega skinuti velovi i što će se, takođe, zaći iza komparativnog utočišta kakvo je bio biblijski Orijent. Prvi pokušaj načinio je Abraham-Hijacint Anketil-Diperon (1731-1805), ekscentrični teoretičar egalitarizma, čovek koji je uspeo da u svojoj glavi spoji jansenizam sa ortodoksnim katolicizmom i bramanizmom i koji je putovao u Aziju kako bi dokazao aktualnu primitivnu egzistenciju izabranog naroda i biblijskih genealogija. Umesto toga, daleko je nadmašio svoj prvobitni cilj i otputovao sve do Surata, gde je našao skrivene avestanske tekstove i završio svoj prevod Aveste. Povodom misterioznog avestanskog fragmenta zbog kojeg je Anketil krenuo na put, Rejmon Švab je rekao da su naučnici "pregledali čuveni fragment na Oksfordu i onda se vraćali svojim proučavanjima, a Anketil ga je pregledao i krenuo u Indiju". Švab takođe

primećuje da su Anketil i Volter, mada po temperamentu i ideologiji sasvim suprotni jedan drugom, imali sličan interes za Orijent i Bibliju, "jedan da Bibliju učini još neospornijom, a drugi da je učini još manje verovatnom". Ironija leži u tome što je Anketilov prevod Aveste poslužio Volterovoj svrsi, jer su Anketilova otkrića "ubrzo podstakla kritiku upravo onih [biblijskih] tekstova koji su do tada smatrani tekstovima otkrovenja". Švab je dobro opisao krajnji rezultat Anketilove ekspedicije:

Godine 1759. Anketil je u Suratu završio svoj prevod *Aveste*; a 1786. u Parizu prevod *Upanišada* – i iskopao je kanal između dveju hemisfera ljudskog genija, ispravljajući i šireći stari humanizam mediteranskog basena. Manje od pedeset godina ranije, njegove sunarodnike su pitali kako izgleda biti Persijanac, dok ih je on učio kako da persijske spomenike upoređuju s grčkim. Pre njega, informacije o dalekoj prošlosti naše planete tražene su isključivo među velikim latinskim, grčkim, jevrejskim i arapskim piscima. Na Bibliju se gledalo kao na usamljenu stenu, aerolit. Univerzum je bio pristupačan u pisanom obliku, ali niko nije slutio koliko su ogromne one nepoznate zemlje. To se počelo shvatati s njegovim prevodom *Aveste* i dostiglo je vrtoglave visine zahvaljujući istraživanjima jezika koji su se posle Vavilona umnožavali u Centralnoj Aziji. U naše škole, koje su do tog vremena bile ograničene na usko grčko-latinsko nasleđe renesanse [čiji je veliki deo u Evropu preneo islam] on je uneo viziju bezbrojnih civilizacija iz davnih vremena, nebrojenih literatura; a zatim, više se nije moglo misliti da je beleg u istoriji ostavilo tek nekoliko evropskih provincija.[59]

Orijent je tada prvi put otkriven Evropi kroz materijalnost njegovih tekstova, jezika i civilizacija. Takođe prvi put, Azija je stekla precizne intelektualne i istorijske dimenzije koje će podupirti mitove o njenoj geografskoj udaljenosti i ogromnosti. Za-

[59] Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron* (Paris: Ernest Leroux, 1934), str. 10, 96, 4, 6.

hvaljujući jednoj od onih neizbežnih sužavajućih kompenzacija za iznenadnu kulturnu ekspanziju, Anketilov orijentalistički trud nastavio se radom Vilijama Džounsa, koji je izneo drugi od dva pre-napoleonovska projekta koje sam pomenuo napred. Dok je Anketil otvarao široke vidike, Džouns ih je zatvorio, kodifikujući, uređujući, upoređujući. Pre nego što je iz Engleske krenuo u Indiju, Džouns je već odlično poznavao arapski, hebrejski i persijski. To kao da su bila najmanja među njegovim postignućima: bio je i pesnik, pravnik, polihistor, klasičar i neumorni naučnik, čije su ga sposobnosti preporučivale ljudima kakvi su Bendžamin Franklin, Edmund Berk, Vilijam Pit i Semjuel Džonson. U dužnom roku postavljen je na "uvaženo i probitačno mesto u Indiji" i neposredno po prispeću i preuzimanju dužnosti u East Indies Company počeo je vlastita proučavanja, koja su se sastojala u prikupljanju, klasifikovanju, u domestikovanju činjenica o Orijentu i, na taj način, u njegovom pretvaranju u oblast evropske nauke. Za svoje delo kojem je dao naslov "Predmeti istraživanja tokom mog boravka u Aziji" nabrojao je među temama svojih istraživanja "zakone Hindua i Muhamedanaca, modernu politiku i geografiju Hindustana, najbolji način da se vlada Bengalom, aritmetiku i geometriju, i mešovite nauke Azijaca, medicinu, hemiju, hirurgiju i anatomiju Indusa, prirodnu proizvodnju Indije, poeziju, retoriku i moral Azije, muziku istočnih naroda, trgovinu, manufakturu, poljoprivredu i promet Indije" i tako dalje. Sedamnaestog avgusta 1787. skromno je pisao lordu Altorpu: "Moja je ambicija da upoznam *Indiju* bolje nego što ju je ijedan Evropljanin do sada poznavao." Eto gde je Balfur 1910. mogao naći prvi uzor svoje pretenzije da kao Englez upozna Orijent bolje od ikog drugog.

Džounsov zvanični posao bio je zakon, zanimanje od simboličnog značaja za istoriju orijentalizma. Sedam godina pre nego što je Džouns stigao u Indiju, Voren Hejstings je odlučio da Indusima treba vladati prema njihovim sopstvenim zakonima; bio je to projekat zahtevniji no što izgleda na prvi pogled, jer je sanskritski zakonski kodeks postojao za praktičnu upotrebu samo u prevodu na persijski, a nijedan Englez u to vreme nije znao sanskrit dovoljno dobro da se osloni na originalni tekst. Službenik kompanije, Čarls Vilkins, prvi je savladao sanskrit, a onda je počeo da prevodi Manuove *Institutes*; u tom poslu ubrzo mu je pritekao u pomoć Džouns. (Vilkins je, slučajno, bio prvi prevodilac Bhagavad-Gite). Januara 1784. Džouns je sazvao inauguralni sastanak Azijskog društva Bengala, koje je za Indiju trebalo da bude ono što je Kraljevsko društvo bilo za Englesku. Kao prvi predsednik društva i mirovni sudija, Džouns je stekao efektivno znanje o Orijentu i Orijentalcima, koje će ga kasnije načiniti neospornim osnivačem orijentalizma (formulacija potiče od A. Dž. Arberija). Vladati i učiti, a onda upoređivati Orijent i Okcident: to je bio Džounsov cilj, koji je, veruje se, postigao, rukovođen neodoljivim impulsom da neprestano kodifikuje, da beskonačnu različitost Orijenta podvrgava "potpunoj sistematizaciji" zakona, figura, običaja i dela. Njegova najčuvenija izjava ukazuje do koje je mere moderni orijentalizam, čak i u svojim filozofskim počecima, bio komparativna disciplina, čiji je osnovni cilj zasnivanje evropskih jezika u udaljenom i bezopasnom orijentalnom izvoru:

> Jezik *sanskrit*, koja god bila njegova starost, ima čudesnu strukturu; savršeniji je od *grčkog*, bogatiji od *latinskog* i rafiniraniji od oba, ali po glagolskim korenima i po gramatičkim oblicima oboma sličniji no što bi slučaj mogao prirediti; toliko sličan, zapravo, da nijedan filolog ne bi mogao da ih sva tri ispituje a da pri tom nije uveren da su proistekli iz nekog zajedničkog izvora.[60]

Mnogi rani engleski orijentalisti u Indiji bili su, kao Džouns, naučnici, ili pak, što je zanimljivo, lekari sa snažnim misionarskim sklonostima. Koliko se može reći, većina među njima bila je prožeta dvostrukim ciljem: da istražuje "nauku i umetnost Azije, u nadi da će tamo dovesti do poboljšanja, i da unapredi

[60] Arberry, *Oriental Essays*, str. 62-66.

znanje i poboljša umetnosti kod kuće"[61]: tako je zajednički orijentalistički cilj bio postavljen u *Stogodišnjaku* (*Centenary Volume*) Kraljevskog azijskog društva, koje je 1823. osnovao Henri Tomas Koulbruk. U svome bavljenju modernim Orijentalcima, rani profesionalni orijentalisti kakav je bio Džouns imali su da ispune samo dve uloge, ali mi ih danas ne možemo kriviti zbog ograničenja koja je njihovoj humanosti postavio oficijelan *zapadnjački* karakter njihovog prisustva na Orijentu. Oni su bili ili sudije, ili lekari. Čak je i Edgar Kine, koji je pisao više metafizički nego realistički, bio neodređeno svestan tog terapeutskog odnosa. "L'Asie a les prophètes" (Azija ima proroke), rekao je u *Duhu religijâ* (*Le Génie des religions*); "L'Europe a les docteurs" (Evropa ima doktore).[62] Pravo znanje o Orijentu pošlo je od temeljnog proučavanja klasičnih tekstova i tek su posle toga ti tekstovi primenjeni na moderni Orijent. Suočeni sa očiglednom oronulošću i političkom impotencijom modernog Orijentalca, evropski orijentalisti smatrali su svojom dužnošću da spasu nešto od izgubljene klasične orijentalne veličine, kako bi "doveli do poboljšanja" na postojećem Orijentu. Ono što su Evropljani uzeli od klasične prošlosti Orijenta bila je vizija (i hiljade činjenica i artefakata) koju su samo oni mogli najkorisnije da upotrebe; modernim Orijentalcima dali su pomoć i boljitak – a takođe i onu korist koju je donosio njihov sud o tome šta je za moderni Orijent najbolje.

Za sve orijentalističke projekte pre Napoleona bilo je karakteristično da se unapred, pre projekta, moglo učiniti vrlo malo kako bi projekt uspeo. Anketil i Džouns, recimo, naučili su ono što su naučili o Orijentu tek kad su stigli onamo. Suočili su se, tako reći, s čitavim Orijentom i tek posle nekog vremena i posle prilično mnogo improvizovanja mogli su da ga svedu na manju

[61] Frederick Eden Pargiter, (prir.), *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923* (London: Royal Asiatic Society, 1923), str. viii.

[62] Quinet, *Le Génie des religions*, str. 47.

oblast. Napoleon, na drugoj strani, nije želeo ništa manje nego da uzme čitav Egipat i njegove prethodne pripreme bile su neviđeno obimne i temeljne. Čak i tako, one su bile gotovo fanatično shematske i – ako mogu da upotrebim tu reč – tekstualne, i te ćemo osobine ovde podvrgnuti analizi. Tri su stvari bile Napoleonu na umu dok se u Italiji 1797. pripremao za svoj sledeći vojni potez. Najpre, ako se zanemari još uvek preteća sila Engleska, njegovi vojni uspesi, koji su kulminirali mirom kod Kampo Formija, nisu mu ostavili drugi prostor gde bi tražio dodatnu slavu do Istok. Osim toga, samo nešto ranije Taljeran je zamerao zbog "les avantages à retirer de colonies nouvelles dans les circonstances présentes" (koristi koje u sadašnjim okolnostima mogu da se izvuku iz novih kolonija) i to je Napoleona, zajedno sa privlačnim izgledima da povredi Britaniju, povuklo na Istok. Drugo, Orijent je privlačio Napoleona od mladosti; njegovi mladalački rukopisi, recimo, sadrže rezime Marinjijeve *Istorije Arapa* (*Histoire des Arabes*), a iz svih njegovih tekstova i razgovora očigledno je da je bio uronio – kako to kaže Žan Tiri – u sećanja i veličinu koji su vezivani za Aleksandrov Orijent uopšte i za Egipat posebno.[63] Tako mu se ideja da kao novi Aleksandar ponovo osvoji Orijent javila udružena s dodatnom korišću da na štetu Engleske stekne novu islamsku koloniju. Treće, Napoleon je smatrao Egipat izglednim projektom upravo zato što ga je poznavao taktički, strateški, istorijski i – ne treba potceniti – tekstualno, to jest kao nešto o čemu je čitao i što je poznavao kroz tekstove novijih kao i klasičnih evropskih autoriteta. Suština je u tome da je za Napoleona Egipat bio projekt koji je u njegovom duhu, i kasnije u pripremama za osvajanje, stekao realnost kroz iskustva koja pripadaju carstvu ideja i mitova preuzetih iz tekstova, a ne iz empirijske realnosti. Stoga su u nizu evropskih susreta s Orijentom Napoleonovi planovi vezani za Egipat bili prvi koji će specijalističku orijenta-

[63] Jean Thiry, *Bonaparte en Égypte décembre 1797 – 24 août 1799* (Paris: Berger-Levrault, 1973), str. 9.

lističku analizu direktno staviti u funkcionalnu kolonijalističku upotrebu; jer, počev od Napoleonovog vremena, orijentalista bi u ključnom trenutku, kad je trebalo da se opredeli leže li njegove simpatije i njegova lojalnost na strani Orijenta ili na strani osvajačkog Zapada, uvek birao ovo drugo. Što se samog imperatora tiče, on je Orijent video samo onako kako je ovaj bio enkodiran najpre u klasičnim tekstovima, a onda od strane orijentalističkih eksperata, čija je vizija, zasnovana na klasičnim tekstovima, bila, izgleda, korisna zamena za bilo kakav stvarni susret sa stvarnim Orijentom.

Napoleonova lista nekoliko desetina "savants" (naučnika) za njegovu egipatsku ekspediciju suviše je dobro poznata da bi ovde o njoj trebalo detaljno govoriti. Napoleonova je ideja bila da načini neku vrstu živog arhiva za ekspediciju, u obliku studijâ koje bi o svim problemima sastavili članovi Egipatskog instituta (Institut d'Égypte) koji je on osnovao. Nešto je manje možda poznato da se Napoleon prethodno oslanjao na delo Grofa de Volnija, francuskog putnika čije se delo *Putovanje u Egipat i Siriju* pojavilo u dva toma 1787. godine. Izuzev kratkog ličnog predgovora, u kojem autor obaveštava čitaoca da je put na Istok 1783. mogao preduzeti zahvaljujući iznenada stečenom novcu (nasledstvo), Volnijev *Voyage* je gotovo deprimirajuće bezličan dokument. Volni je očigledno video sebe kao naučnika čiji je posao da beleži "état" (stanje) svega onoga što vidi. Vrhunac *Putovanja* javlja se u drugom tomu, tamo gde se izveštava o islamu kao religiji.[64] Volnijeva shvatanja bila su kanonski neprijateljska prema islamu kao religiji i kao sistemu političkih institucija; no Napoleon je ipak smatrao da su to delo i Volnijeva *Razmišljanja o aktuelnom ratu s Turcima* (*Considérations sur la guerre actuel de Turcs*, 1788) posebno značajni. Jer Volni je, na kraju krajeva, bio mudri Francuz i – kao Šatobrijan i Lamartin četvrt veka posle njega – gledao je na Bliski Istok kao na

[64] Constantin-François Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie* (Paris: Bossange, 1821), 2: 241 i passim.

mesto pogodno za realizovanje francuskih kolonijalističkih ambicija. Korist koju je Napoleon izvukao iz Volnijevih tekstova ticala se nabrajanja – i to stepenovanog prema teškoćama – problemâ s kojima se svaka francuska ekspediciona sila morala suočiti na Orijentu.

Napoleon se eksplicitno poziva na Volnija u svojim razmišljanjima o egipatskom pohodu, *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798-1799*, koja je na Svetoj Jeleni posvetio generalu Bertranu. Volni – pisao je Napoleon – smatra da postoje tri barijere za francusku hegemoniju na Orijentu i da će svaka francuska sila morati da vodi tri rata: jedan protiv Engleske, drugi protiv otomanske porte i treći, najteži, protiv muslimana.[65] Volnijeva procena bila je u isti mah promućurna i nepogrešiva, jer je Napoleonu, kao i svakome drugom ko bi čitao Volnija, bilo jasno da su njegovo *Putovanje* i *Razmišljanja* bili korisni tekstovi koje treba da koristi svaki Evropljanin koji želi da pobedi na Orijentu. Drugim rečima, Volnijevo delo predstavljalo je priručnik za ublažavanje šoka koji bi Evropljanin mogao da oseti u direktnom susretu s Orijentom: Čitajte ovu knjigu, kao da je bila Volnijeva teza, i ne samo što vas Orijent neće dezorijentisati, nego ćete biti i kadri da ga potčinite sebi.

Napoleon je shvatio Volnija gotovo doslovno, ali na karakteristično tanan način. Od prvog trenutka kada se egipatska vojska (Armée d'Égypte) pojavila na egipatskom horizontu, činjeni su svi mogući napori da se muslimani ubede da "nous sommes les vrais musulmans" (mi smo pravi muslimani), kako je rečeno u Bonaparteovom proglasu narodima Aleksandrije, 2. jula 1798.[66] Praćen timom orijentalista (i sedeći na admiral-

[65] Napoleon, *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798-1799: Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon* (Paris: Comou, 1843), 1:211.

[66] Thiry, *Bonaparte en Égypte*, str. 126. Vidi i: Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), str. 12-20.

skom brodu po imenu *Orijent*), Napoleon je iskoristio egipatsko neprijateljstvo prema Mamelucima i pozivanja na revolucionarnu ideju da svi imaju podjednaku mogućnost da povedu jedinstveno dobrohotan i selektivan rat protiv islama. Prvog arapskog hroničara ekspedicije, Abd-al-Rahmana al-Jabartija, više nego išta drugo impresionirala je Napoleonova sposobnost da upotrebi naučnike za uspostavljanje kontakta s lokalnim stanovništvom – to, i utisak koji je stekao posmatrajući izbliza moderni evropski intelektualni establišment.[67] Napoleon je svuda nastojao da pokaže da se bori *za* islam; sve što je rekao prevođeno je na arapski kakav je korišćen u Koranu, baš kao što je zapovedništvo armije neprestano nalagalo vojnicima da imaju na umu islamsku senzibilnost. (Uporedimo, kad je o tome reč, Napoleonovu taktiku u Egiptu sa taktikom dokumenta *Requerimiento*, koji su – na španskom – 1513. godine sastavili Španci kako bi bio javno čitan Indijancima: "Uzećemo vas, vaše žene i vašu decu i načinićemo od njih robove, i prodavati ih i raspolagati njima onako kako budu zapovedala njihova veličanstva [kralj i kraljica Španije]; i oduzećemo vam sva vaša dobra i učinićemo vam svako mogućno zlo i nevolju, kao što se čini vazalima koji neće da slušaju", itd, itd.[68]) Kad se Napoleonu činilo da su njegove snage suviše male da se nametnu Egipćanima, on je nastojao da navede lokalne imame, kadije, muftije i uleme da tumače Koran u prilog Grande Armée. U tom cilju, šezdeset ulema koji su predavali na Azaru pozvani su u njegov stan, ukazane su im sve vojne počasti, a onda su dopuštali da im Napoleon laska

[67] Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, str. 22.
[68] Citirano iz: Arthur Helps, *The Spanish Conquest of America* (London, 1900), str. 196, kod: Steven Greenblatt, "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century", u: *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, ed. Fredi Chiapelli (Berkeley: University of California Press, 1976), str. 573.

svojim divljenjem za islam i Muhameda i svojim očiglednim divljenjem prema Koranu, koji je, činilo se, savršeno poznavao. Zahvaljujući takvom postupanju, među stanovništvom Kaira ubrzo je, izgleda, splasnulo nepoverenje prema okupatorima.[69] Napoleon je kasnije dao svome izaslaniku Kleberu striktna uputstva da, pošto on sam napusti Egipat, nastavi da upravlja preko orijentalistâ i religijskih islamskih vođa koje bude mogao da pridobije; svaka druga politika bila bi suviše skupa i budalasta.[70] Igo je verovao da je u svojoj pesmi "Lui" (On) uhvatio taktičnu slavu Napoleonove ekspedicije na Orijent:

Kraj Nila, nađoh ga još jednom.
Egipat blista vatrama njegove zore;
Njegov carski orbis uspinje se na Orijentu.
Pobednik, entuzijast, s bezbrojnim postignućima,
Silan, zadivio je zemlje silnih.
Stari šeici divili su se mladom i mudrom emiru.
Ljudi su se plašili njegovog neviđenog oružja;
Uzvišen, pojavio se među zbunjenim plemenima
Kao Muhamed sa Istoka.[71]

Takav trijumf mogao je biti pripremljen samo *pre* vojnog pohoda, i to možda samo od strane nekoga ko nije imao prethodnih iskustava s Orijentom, osim onoga što su mu rekli naučnici i knjige. Ideja da se povede kompletan naučni kor u velikoj je meri aspekt tog tekstualnog stava prema Orijentu. A taj stav su sa svoje strane podržavali specifični revolucionarni

[69] Thiry, *Bonaparte en Égypte*, str. 200. Napoleon nije bio samo ciničan. Za njega se priča da je sa Geteom raspravljao o Volterovom *Mahometu* i da je branio islam. Vidi Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes* (Paris: A. Pedone, 1914), str. 249 i passim.
[70] Thiry, *Bonaparte en Égypte*, str. 434.
[71] Hugo, *Les Orientales*, u *Oeuvres poétiques*, 1: 684.

dekreti (posebno onaj od 10. žerminala An III – 30. marta 1793, kojim je u Nacionalnoj biblioteci (Bibliothèque nationale) ustanovljena *école publique* (javna škola), gde će se predavati arapski, turski i persijski),[72] koji su imali racionalistički cilj – razbijanje misterije i institucionalizovanje čak i najzamršenijeg znanja. Tako su mnogi od Napoleonovih prevodilaca orijentalista bili učenici Silvestra de Sasija, koji je, počev od juna 1796, bio prvi i jedini učitelj arapskog u École publique des languages orientales (Javnoj školi za orijentalne jezike). Sasi je kasnije postao učitelj gotovo svakog ozbiljnog orijentaliste u Evropi, gde su njegovi učenici dominirali ovim poljem tokom tri četvrtine veka. Mnogi od njih bili su politički korisni na isti način na koji su neki orijentalisti bili korisni u Napoleonovom pohodu na Egipat.

Ali, ophođenje s muslimanima činilo je samo jedan deo Napoleonovog projekta da ovlada Egiptom. Drugi deo sastojao se u tome da ga navede na potpuno otvaranje, da ga učini sasvim pristupačnim za evropska istraživanja. Egipat je najpre bio zemlja mračnjaštva i deo Orijenta, za koji se dotle znalo iz druge ruke, kroz poduhvate ranijih putnika, naučnika, i osvajača, da bi potom postao odsek francuske nauke. Tekstualni i shematski stavovi vidljivi su i tu. Institut, sa svojim timom istoričara, hemičara, biologa, arheologa, hirurga, i antikvara, bio je naučna divizija vojske. Njen posao nije bio ništa manje agresivan: da se Egipat prebaci na moderni francuski; i za razliku od *Description de l'Égypte* od Opata Le Maskrijera, Napoleonov poduhvat trebalo je da bude univerzalan. Gotovo od prvog trenutka okupacije, Napoleon je vodio računa da Institut počne sa sastancima i eksperimentima – sa svojom misijom iznalaženja činjenica, kako bismo je danas zvali. Što je najvažnije, sve rečeno, viđeno i proučeno moralo je biti zapisano i doista je bilo zapisano u tom velikom kolektivnom

---

[72] Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy, ses contemporaines et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), str. v.

prisvajanju jedne zemlje od strane druge, u *Description de l'Égypte*, objavljenom u dvadeset tri ogromna toma između 1809. i 1828. godine.[73]

Jedinstvenost *Opisa* ne leži samo u njegovoj veličini, pa čak ni u obaveštenosti njegovih saradnika, nego u stavu prema predmetu, i upravo taj stav čini ovo delo veoma zanimljivim za proučavanje modernih orijentalističkih projekata. Prvih nekoliko stranica *préface historique*, iz pera Žan-Batist-Žozef Furijea, sekretara Instituta, jasno pokazuju da su se, "radeći" Egipat, naučnici rvali i sa nekom vrstom nekrivotvorenog kulturalnog, geografskog i istorijskog značaja. Egipat je bio središnja tačka odnosâ između Afrike i Azije, između Evrope i Istoka, između sećanja i aktuelnosti.

> Smešten između Evrope i Azije, i lako komunicirajući s Evropom, Egipat zauzima središte drevnog kontinenta. Ta zemlja predstavlja samo velike uspomene; to je zemlja umetnosti, sa nebrojenim spomenicima; njeni glavni hramovi i palate u kojima su stanovali kraljevi još postoje, mada su njene poslednje drevne građevine podignute u vreme Trojanskog rata. Homer, Likurg, Solon, Pitagora i Platon išli su u Egipat da proučavaju nauku, religiju i zakone. Aleksandar je tu izgradio prebogat grad koji je dugo uživao u trgovačkoj nadmoći i doživeo da svedoči kako Pompej, Cezar, Marko Antonije i Avgust odlučuju među sobom o njegovoj sudbini i sudbini čitavog sveta. Zato ima razloga što ova zemlja privlači pažnju slavnih vladara koji u ruci drže sudbinu svojih naroda.
>
> Nikada nijedna nacija, bilo na Istoku ili na Zapadu, nije zgrnula značajnu silu a da se nije okrenula i prema Egiptu, verujući da je on njena prirodna sudbina.[74]

---

[73] *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites in Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le grand*, 23 toma (Paris: Imprimerie impériale, 1809-1828).

[74] Fourier, *Préface historique*, tom 1, *Description de l'Égypte*, str. 1.

Zato što je Egipat imao ogroman smisao za umetnost, nauku i vladanje, njegova uloga bila je da bude pozornica na kojoj će se odigrati akcije od značaja za svetsku istoriju. Osvajajući Egipat, moderne sile će, prirodno, demonstrirati svoju snagu i opravdati istoriju; sudbina Egipta bila je da bude anektiran, najradije Evropi. Uz to, ta sila bi ušla i u istoriju, čiji je zajednički element bio definisan veličanstvenim likovima kakvi su bili Homer, Aleksandar, Cezar, Platon, Solon i Pitagora, koji su uveličali Orijent svojim prethodnim prisustvom na njemu. Orijent je, ukratko, postojao kao niz vrednosti koje nisu pripisane njegovoj modernoj stvarnosti, nego mnoštvu značajnih kontakata koje je imao sa dalekom evropskom prošlošću. To je čist primer tekstualnog, shematskog stava o kojem sam govorio.

Na sličan način, Furije nastavlja na preko stotinu stranica (svaka stranica je, slučajno, velika jedan kvadratni metar, kao da se verovalo da su projekt i veličina stranice srazmerni jedno drugom). Oslanjajući se na slobodno lebdeću prošlost, on mora da opravda Napoleonov pohod, kao nešto što je moralo biti preduzeto kad se već dogodilo. Dramska perspektiva stalno je prisutna. Svestan svoje evropske publike i orijentalnih figura kojima manipuliše, on je pisao:

> Svako se seća utiska koji je na čitavu Evropu ostavila iznenađujuća novost da su Francuzi na Orijentu... O tom velikom projektu razmišljalo se u tišini i on je pripreman s takvom energijom i tajnovitošću, da je oprez naših neprijatelja, kojeg smo se bojali, zavaran; tek u trenutku kad se dogodio, shvatili su da je planiran, preduzet i izveden uspešno...

Tako dramatičan *coup de théatre* (neočekivan preokret) imao je prednosti i za sam Orijent:

> Ta zemlja, koja je prenela svoje znanje tolikim nacijama, danas je uronjena u varvarstvo.

Samo heroj može da spoji sve te činioce i upravo to Furije sad opisuje:

> Napoleon je cenio uticaj koji je taj događaj mogao imati na odnose između Evrope, Orijenta i Afrike, na mediteransku trgovačku mornaricu i na sudbinu Azije... Napoleon je hteo da pruži Orijentu koristan evropski primer, da, zatim, učini život tamošnjih stanovnika prijatnijim, kao i da im pruži prednosti usavršene civilizacije.
>
> Ništa od toga ne bi bilo mogućno bez neprestanog vezivanja umetnosti i nauke za sam projekt.[75]

Da vrati region iz njegovog sadašnjeg varvarizma njegovoj nekadašnjoj klasičnoj veličini; da (na sopstvenu korist) pouči Orijent običajima modernog Zapada; da potčini ili umanji vojnu silu kako bi uveličao projekt veličanstvenog znanja, stečenog u procesu političke dominacije nad Orijentom; da izrazi Orijent, dâ mu oblik, identitet, definiciju, u celosti priznajući njegovo mesto u sećanju, njegovu važnost za imperijalnu strategiju i njegovu "prirodnu" ulogu kao dodatka Evrope; da svekoliko znanje sakupljeno tokom kolonijalne okupacije ovenča naslovom "doprinos modernoj nauci", pri čemu domaće stanovništvo nije ni konsultovano, ni tretirano kao išta drugo do kao pretekst za tekst koji nije imao za cilj da bude koristan domaćima; da sebe oseća Evropljaninom koji vlada, gotovo po svojoj volji, orijentalnom istorijom, vremenom i geografijom; da stvori nove oblasti specijalizacije; da ustanovi nove discipline; da podeli, pregrupiše, shematizuje, složi, popiše i zabeleži sve što vidi (i ne vidi); da generalizuje svaki vidljivi detalj i da svaku generalizaciju pretvori u neizmenljiv zakon o orijentalnoj prirodi, temperamentu, mentalitetu, običajima ili tipu; i iznad svega, da prenese živu realnost u tekstove, da poseduje (ili misli da poseduje) aktuelnost pre svega zato što ništa na Orijentu ne može da odoli njegovoj moći: to su svojstva orijentalističke projekcije koja je u celosti realizovana u *Description de l'Égypte*, delu koje je i sâmo bilo mogućno i koje je dobilo snagu zahvaljujući Napoleonovom potpuno orijentalističkom proždiranju Egip-

---

[75] Ibid, str. iii.

ta uz pomoć instrumenata zapadnog znanja i moći. Stoga Furije završava svoj *Predgovor* objavljujući da će istorija upamtiti da je "Égypte fut le théâtre de sa [Napoleon's] gloire, et préserve de l'oubli toutes les circonstances de cet évènement extraordinaire" (Egipat /je/ pozornica Napoleonove slave i čuva od zaborava sve okolnosti tog izuzetnog događaja).[76]

Description tako istiskuje egipatsku ili orijentalnu istoriju kao istoriju koja poseduje sopstvenu koherenciju, identitet i smisao. Umesto toga, istorija kakva je zapisana u *Description* nadoknađuje egipatsku ili orijentalnu istoriju identifikujući samu sebe direktno i neposredno sa svetskom istorijom, što je eufemizam za evropsku istoriju. Sačuvati neki događaj od zaborava znači, u glavi orijentaliste, isto što i pretvoriti Orijent u pozorište za predstavljanje Orijenta: Furije to gotovo doslovno kaže. Štaviše, već sama snaga opisivanja Orijenta modernim zapadnjačkim pojmovima uzdiže Orijent iz carstva tihe opskurnosti, gde je ležao zanemaren (ako se izuzme rudimentarno mrmljanje o ogromnom, ali nedefinisanom osećanju vlastite prošlosti) u svetle prostore moderne evropske nauke. Tamo taj novi Orijent figurira – recimo u biološkoj tezi Žofroa Sent-Ilera u *Description* – kao potvrda zakona zoološke specijalizacije, koje je formulisao Bifon.[77] Ili služi kao "contraste frappante avec les habitudes des nations Européennes" (frapantna suprotnost običajima evropskih nacija),[78] gde "bizarre jouissances" (čudno uživanje) Orijentalaca služi da naglasi trezvenost i racionalnost zapadnih običaja. Ili, da navedem još jedan način korišćenja Orijenta, ekvivalenti onih fizioloških osobina koje su omogućile uspešno balsamovanje tela traženi su u evropskim telima, kako bi vitezovi, pali na polju časti, mogli biti sačuvani kao verni relikti velikog Napoleonovog pohoda na Orijent.[79]

[76] Ibid, str. xcii.

[77] Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle des poissons du Nil*, tom 17, *Description de l'Égypte*, str. 2.

[78] M. de Chabrol, *Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Egypte*, tom 14, *Description de l'Égypte*, str. 376.

No, vojni neuspeh Napoleonove okupacije Egipta nije uništio i plodne efekte koje je njegova sveukupna projekcija imala za Egipat ili ostatak Orijenta. Sasvim doslovno, okupacija je porodila čitavo moderno iskustvo Orijenta interpretiranog iz univerzuma diskursa koji je Napoleon zasnovao u Egiptu, kroz institucije dominacije i diseminacije kakve su bile Institut i *Opis*. Namera je, kako ju je okarakterisao Šarl-Ru, bila da "Egipat, vraćen prosperitetu, regenerisan mudrom i prosvećenom upravom... prospe svoje civilizacijske zrake preko svojih orijentalnih suseda."[80] Istina, druge evropske sile nastojaće da se takmiče u ovoj misiji, a Engleska više od svih. Ali, ono što će se dogoditi kao trajna zaostavština zajedničke zapadne misije na Orijentu – uprkos unutarevropskim sporovima, nepriličnoj kompeticiji ili direktnom ratu – biće stvaranje novih projekata, novih vizija, novih preduzeća koja kombinuju dodatne delove starog Orijenta sa osvajačkim evropskim duhom. Posle Napoleona, jezik orijentalizma se radikalno promenio. Njegov opisni realizam podignut je na viši stepen i postao je ne samo stil predstavljanja, nego jezik, odnosno sredstvo *stvaranja*. Zajedno sa *langues mères* (osnovni jezici), kako je Antoan Fabr d' Olive nazvao one usnule izvore modernih evropskih narodnih jezika, Orijent je rekonstruisan, preuređen, napravljen, ukratko – rođen iz orijentalističkih napora. *Opis* je postao uzor svih drugih napora da se Orijent približi Evropi, zatim da se u potpunosti apsorbuje i – što je najvažnije – da se njegova neobičnost, a u slučaju islama, njegov neprijateljski karakter, poništi, ili bar

[79] To je očigledno u: Baron Larrey, *Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte, suivie de quelques réflexions sur l'embaumement des momies*, tom 13, *Description de l'Égypte*.

[80] Citirano u: John Marlowe, *The Making of the Suez Canal* (London: Cresset Press, 1964), str. 31.

priguši i smanji. Jer, islamski Orijent će se ubuduće javljati kao kategorija koja označava snagu orijentalista, a ne islamske narode kao ljude ili njihovu istoriju kao istoriju.

Tako je iz Napoleonovog pohoda proizišlo mnoštvo tekstualne dece, od Šatobrijanovog *Itinéraire*, Lamartinovog *Putovanja na Orijent* (*Voyage en Orient*), do Floberove *Salambo*, a u istoj tradiciji stoje i Lejnove *Navike i običaji modernih Egipćana* i *Lična istorija hodočasništva u al-Medinu i Meku* (*Personal Narrative of the Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*) od Ričarda Bartona. Ono što ih povezuje nije samo činjenica da svi potiču iz legendi o Orijentu i doživljaja Orijenta, nego i njihovo učeno oslanjanje na Orijent kao neku vrstu materice iz koje su izašli. Ako se, paradoksalno, ispostavilo da su te kreacije visoko stilizovani simulakrumi, precizno skovane imitacije uverenja o tome kako izgleda živi Orijent, to ni u kom slučaju ne umanjuje snagu njihove imaginativne koncepcije, niti snagu evropskog vladanja Orijentom, vladanja čiji su prototipi bili Kaljostro, veliki evropski otelotvoritelj Orijenta, i Napoleon, njegov prvi moderni osvajač.

Umetnička ili tekstualna dela nisu bila jedini proizvod Napoleonovog pohoda. Tu su i, svakako uticajniji, naučni projekt, čiji je glavni rezultat *Uporedni sistem i opšta istorija semitskih jezika* (*Système comparé et histoire générale des langues sémitiques*) od Ernesta Renana, završen 1848, za – evo zabavnog detalja – Prix Volney, i geopolitički projekt, u okviru kojeg su najvažniji Suecki kanal i engleska okupacija Egipta iz 1882. od Ferdinanda Lesepsa. Razlika između jednog i drugog nije samo u širini zahvata, nego i u kvalitetu orijentalističkog uverenja. Renan je odista verovao da je u svom delu rekreirao Orijent kakav je ovaj stvarno bio. Leseps je, na drugoj strani, uvek bio nekako uplašen novinom koju je njegov projekt izazvao na starom Orijentu i to se osećanje prenosilo na sve one za koje otvaranje kanala 1869. nije bilo običan događaj. U svome *Glasniku za izletnike i turiste* (*Excursionist and Tourist Advertiser*) za 1. jul 1869. Tomas Kuk nastavlja Lesepsov entuzijazam:

> Sedmog novembra će veličanstvenom inauguralnom svečanošću, na kojoj će gotovo svaka kraljevska porodica Evrope imati svoje specijalne predstavnike, biti proslavljen uspeh najvećeg inžinjerskog dela ovog stoleća. Odista, ta će prilika biti nešto izuzetno. Formacija linije vodene komunikacije između Evrope i Istoka bila je vekovima predmet razmišljanja, okupirala je umove Grka, Rimljana, Saksonaca i Gala, ali tek je pre nekoliko godina moderna civilizacija počela ozbiljno da oponaša napore drevnih faraona koji su pre mnogo stoleća konstruisali kanal između dva mora, čiji tragovi postoje i danas... Sve što je povezano sa [modernim] delima ima najširi raspon, a uvid koji nam pruža mala brošura koja opisuje ovaj poduhvat, iz pera Ševalijea de St. Stesa, vanredno impresivno predstavlja nam genij vrhovnog uma – gospodina Ferdinanda de Lesepsa – zahvaljujući čijoj je istrajnosti, mirnoj smelosti i dalekovidosti san vekova na kraju postao stvarna i opipljiva činjenica... projekt koji zbližava zemlje Zapada i Istoka, i tako sjedinjuje civilizacije različitih epoha.[81]

Kombinacija starih ideja i novih metoda, spajanje kul-turâ čije su veze sa devetnaestim vekom bile različite, istinsko nametanje snage moderne tehnologije i intelektualne volje dvama ranije stabilnim i podeljenim geografskim entitetima kakvi su Istok i Zapad – to je ono što primećuje Kuk i što, u svojim dnevnicima, govorima, izveštajima i pismima propagira Leseps.

Genealoški, Ferdinandov početak bio je pun obećanja. Njegov otac Matje de Leseps došao je u Egipat s Napoleonom i ostao tamo (kao "neslužbeni francuski predstavnik", kaže Marlou[82]) četiri godine pošto su se Francuzi evakuisali 1801. U mnogim svojim kasnijim tekstovima Ferdinand se poziva na Napoleonovo zanimanje za kopanje kanala, koji je Napoleon, pošto je bio rđavo informisan, smatrao neostvarljivim ciljem. Inficiran hirovitom istorijom projekata gradnje kanala, koja je

[81] Citirano u: John Pudney, *Suez: De Lesseps' Canal* (New York: Frederick A Praeger, 1969), str. 141-142.

[82] Marlowe, *Making of the Suez Canal*, str. 62.

obuhvatala i francuske zamisli podržavane od strane Rišeljea i sensimonista, Leseps se vratio u Egipat 1854, da bi se upustio u poduhvat koji će biti okončan petnaest godina kasnije. Nije imao stvarno inženjersko obrazovanje. U pokretu ga je održavala ogromna vera u vlastite gotovo božanske sposobnosti graditelja, pokretača i stvaraoca; kad su mu njegovi diplomatski i finansijski talenti doneli podršku Egipta i Evrope, stekao je, izgleda, neophodno znanje da stvari dovede do kraja. Možda je još korisnije što je naučio kako da postavi svoje potencijalne sponzore na pozornicu svetske istorije i navede ih da vide šta njegov "pensée morale" (moralna misao), kako je nazivao svoj projekat, zaista znači. "Vous envisagez", rekao im je 1860, "les immenses services que le rapprochement de l'occident et de l'orient doit rendre à la civilisation et au développement de la richesse générale. Le monde attend de vous un grand progrès et vous voulez répondre à l'attente du monde" (Uzmite u obzir ... ogromne usluge koje će približavanje Okcidenta Orijentu sigurno učiniti civilizaciji i razvoju opšteg bogatstva. Svet od vas očekuje veliki napredak, a vi želite da odgovorite na ta očekivanja).[83] U skladu s tim, ime investicione kompanije koju je Leseps formirao 1858. bilo je simbolično i odslikavalo je grandiozne planove koje je on gajio: Compagnie universelle. Godine 1862, Francuska akademija raspisala je nagradu za epsku pesmu o kanalu. Bornije, dobitnik, ispisao je neverovatne hiperbole, od kojih nijedna nije bila fundamentalno suprotna Lesepsovoj slici o vlastitim namerama:

Na posao! Neimari, koje Francuska nam šalje,
Utrite, za ceo svet, ovaj novi put!
Očevi vaši, heroji, ovde su stali;
Budite neustrašivi kao oni,

[83] Ferdinand de Lesseps, *Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez* (Paris: Didier, 1881), 5: 310. U vezi s tačnom karakterizacijom Lesepsa i Sesila Roda (Cecil Rhodes) kao mistikâ vidi Baudet, *Paradise on Earth*, str. 68.

I borite se kao oni ispod piramida,
Njihovih četiri hiljade leta u vas gleda!

Da, za ceo svet! Za Aziju i Evropu,
Za daleka podneblja koja noć sakriva,
Za verolomnog Kineza i polugolog Indusa,
Za narode srećne, humane i hrabre,
Za narode zle, za narode sužnje,
Za one koji još nisu čuli za Hrista.[84]

(Au travail! Ouvriers que notre France envoie,
Tracez, pour l'univers, cette nouvelle voie!
Vos pères; les héros ; sont venus jusqu'ici;
Soyez ferme comme aux intrepides,
Comme eux vous combattez aux pieds des pyramides,
Et leurs quatre mille ans vous contemplent aussi!

Oui, c'est pour l'univers! Pour l'Asie et l'Europe,
Pour ces climats lointain que la nuit enveloppe,
Pour le Chinois perfide et l'Indien demi-nu;
Pour les peuples heureux, libres,humains et braves,
Pour les peuples méchants; pour les peuples esclaves;
Pour ceux à qui le Christ est encore inconnu.)

Leseps nigde nije bio elokventniji i domišljatiji nego kad bi bio pozvan da opravda ogromne troškove u novcu i ljudstvu, koje je zahtevao kanal. Mogao je da izrecituje statistiku koja će očarati svako uvo; jednako tečno umeo je da citira Herodota i maritimne statistike. U svojim dnevničkim beleškama iz 1864. s odobravanjem je citirao zapažanja Kazimira Lekonta da ekscentričan život razvija znatnu originalnost u čoveku, a od originalnosti nastaju veliki i neobični poduhvati.[85] Ti poduhvati sami sebe opravdavaju. Uprkos nezaboravnom pedigreu grešaka, ogrom-

[84] Citirano u: Charles Beatty, *De Lesseps of Suez: The Man and His Times* (New York: Harper & Brothers, 1956), str. 220.
[85] De Lesseps, *Lettres, journal et documents,* 5: 17.

nim troškovima, zapanjujućim ambicijama da promeni način na koji će Evropa tretirati Orijent, kanal je bio vredan truda. Bio je to jedinstven projekt kadar da obori primedbe onih koji su konsultovani i da, popravljajući Orijent u celini, učini ono što spletkarski Egipćani, perfidni Kinezi i polugoli Indusi nikada sami ne bi mogli da urade za sebe.

Ceremonija otvaranja u novembru 1869. bila je prilika koja je, ništa manje nego čitava istorija Lesepsovih mahinacija, savršeno otelovljavala njegove ideje. Tokom četiri godine, njegovi govori, pisma i brošure bili su ispunjeni vanredno energičnim i teatralnim rečnikom. U traganju za uspehom, on je (uvek u prvom licu množine) uspevao za sebe da kaže i: stvorili smo, borili smo se, raspolagali, postigli, činili, cenili, istrajali, unapredili; ništa, ponavljao je u mnogim prilikama, nije moglo da nas zaustavi, ništa nije bilo nemoguće, ništa, u krajnjoj liniji, nije bilo važno osim realizovanja "le résultat final, le grand but" (krajnjeg rezultata, velikog cilja), koji je on zamislio, definisao i konačno izveo. Kad se papski izaslanik 16. novembra obratio skupu velikodostojnika, njegov govor je očajnički nastojao da bude na nivou intelektualnog i imaginativnog spektakla koji je nudio Lesepsov kanal:

> Možemo potvrditi da čas koji je upravo otkucao nije samo jedan od najsvetlijih trenutaka ovog veka, već i jedan od najvećih i najpresudnijih koje je čovečanstvo videlo, otkad ovde postoji istorija. Ovo mesto, gde se graniče – a da se od sada tu ne dodiruju – Afrika i Azija, ovaj veliki praznik ljudskog roda, ovo dopunjavanje uzvišenog i kosmopolitskog, svih rasa zemljine lopte, svih zastava, svih barjaka, koji lepršaju veselo pod ovim blistavim i beskrajnim nebom, krst uspravan i poštovan od svih naspram polumeseca, koliko je divotâ, koliko očaravajućih kontrasta, koliko uzvišenih snova postalo opipljiva realnost! i, u ovom spoju toliko čuda, koliko tema za razmišljanje za mislioca, koliko radosti u sadašnjem trenutku i u perspektivama za budućnost, koliko uzvišenih nadanja!...
>
> Dve krajnosti zemljine lopte približavaju se; približavajući se, one se pepoznaju; prepoznavajući se, svi ljudi, deca jednog istog Boga, osećaju veseli drhtaj svog uzajamnog bratstva! O, Okcidentu! O, Orijentu! Približite se, pogledajte, prepoznajte, pozdravite, zagrlite se!...
>
> Međutim, iza tog materijalnog fenomena, pogled mislioca otkriva horizonte prostranije od merljivih prostora, horizonte bez granica gde se kreću najuzvišenije sudbine, najslavnije pobede, najbesmrtnija verovanja ljudskog roda...
>
> [Bože] nek se vaš božanski dah rasprostre po ovim vodama! Nek ovuda prođe i vrati se, sa Okcidenta na Orijent, sa Orijenta na Okcident! O, Bože! Poslužite se tim putem da približite ljude jedne drugima![86]

Izgledalo je da je čitav svet željan da se pokloni delu koje je bog mogao samo da blagoslovi i da koristi i sâm. Stare distinkcije i inhibicije razrešene su: krst je savladao polumesec, Zapad je došao na Orijent da odatle nikad ne ode (sve dok jula 1956. Gamal Abdel Naser nije, u ime Egipta, preuzeo Suecki kanal, izgovarajući Lesepsovo ime).

U ideji Sueckog kanala vidimo logički zaključak orijentalističke misli i, što je još zanimljivije, orijentalističkog napora. Azija je za Zapad nekada predstavljala ćutljivu daljinu i tuđinu; islam je bio militantni neprijatelj evropskog hrišćanstva. Da bi se savladale ove strašne konstante, Orijent je najpre morao da se upozna, zatim da se osvoji i prisvoji, pa da bude nanovo stvoren od strane naučnika, vojnika, sudija, koji su ekshumirali zaboravljene jezike, istorije, rase i kulture, kako bi ih – s one strane modernog orijentalnog vidokruga – predstavili kao stvarni klasični Orijent, koji se može koristiti da se sudi o modernom Orijentu i da se njime vlada. Zatamnjenost je iščezla, da bi je zamenila staklena bašta; Orijent je bio reč naučnika, koja označava ono što je moderna Evropa nedavno načinila od još uvek čudnog Istoka. De Lesepsov kanal je konačno poništio udaljenost Orijenta, njegovu usamljeničku intimu *daleko* od Zapada, njegovu postojanu egzotičnost. Baš kao što se granice između

[86] Ibid., str. 324-333.

zemalja mogu pretvoriti u tečnu arteriju, tako je i Orijent od otpornog neprijatelja pretvoren u ljubaznog i pokornog partnera. Posle Lesepsa niko nije, strogo uzev, mogao govoriti o Orijentu kao o nekom drugom svetu. Postojao je samo "naš" svet, "jedan", povezan svet, jer je Suecki kanal zbunio poslednje provincijalce koji su verovali u razliku između svetova. Od tada je predstava o "Orijentalcima" administrativna ili egzekutivna i potčinjena je demografskim, ekonomskim i sociološkim činiocima. Za imperijaliste kakav je bio Balfur, ili za antiimperijaliste poput A. Dž. Hobsona, Orijentalac je, kao i Afrikanac, pripadnik podređene rase i nije nužno stanovnik nekog geografskog područja. Leseps je uklonio geografski identitet Orijenta povlačeći Orijent (gotovo doslovno) na Zapad i konačno razvejavajući pretnju koju je sobom nosio islam. Pojaviće se nove kategorije i iskustva, uključujući i one imperijalne i orijentalizam će im se vremenom prilagoditi, ali ne bez izvesnih teškoća.

4. Kriza

Može izgledati čudno da se kaže da je nekome ili nečemu svojstven *tekstualni* stav, ali proučavalac književnosti lakše će razumeti tu frazu ako se seti onih shvatanja koja Volter napada u *Kandidu*, ili pak shvatanja realnosti, kakvo Servantes podvrgava satiri u *Don Kihotu*. Tim piscima se čini neospornim da je pogrešno pretpostaviti da ta prenapučena, nepredvidljiva i problematična zbrka u kojoj žive ljudska bića može da se razume na temelju onoga što kažu knjige, odnosno tekstovi; doslovno primeniti na realnost ono što je čovek naučio iz knjiga znači rizikovati ludilo ili propast. Nikome neće pasti na pamet da se koristi *Amadisom od Galije* kako bi razumeo šesnaestovekovnu (ili današnju) Španiju, kao što niko ne bi pomislio da pokuša da na osnovu Biblije razume, recimo, Donji dom. No, ljudi su pokušavali i još uvek pokušavaju da razumeju tekstove na tako priprost način, jer inače *Kandid* i *Don Kihot* ne bi i dalje privlačili čitaoce, kao što je slučaj i dan danas. Uobičajena je ljudska greška da se daje prednost shematskom autoritetu teksta nad dezorijentišućim susretom sa ljudskim svetom. No, da li je ta greška neprestano prisutna, ili postoje okolnosti koje više nego druge omogućavaju da prevlada tekstualni stav?

Dve situacije idu u prilog tekstualnom stavu. Jedna je kad se ljudsko biće izbliza suoči sa nečim relativno nepoznatim i pretećim, dotad dalekim. U takvom slučaju, čovek može da posegne ne samo za onim čemu je u njegovom pređašnjem iskustvu ta novina slična, nego i za onim što je o tome pročitao. Putopisi ili vodiči su otprilike isto onoliko "prirodne" vrste teksta, isto su onoliko logični u svojoj kompoziciji i upotrebljivosti kao i bilo koja druga knjiga, i to upravo zbog te ljudske sklonosti da se posegne za tekstom kad neizvesnosti putovanja po neobičnim krajevima zaprete da ugroze čovekovu smirenost. Mnogi putnici umeju da kažu kako iskustvo u novoj zemlji nije ono što su očekivali, misleći da to ne odgovara onome što su pročitali. I, naravno, mnogi pisci putopisa ili vodiča komponuju svoje knjige tako da mogu da kažu da *je* zemlja takva i takva, to jest da *je* raznolika, skupa, zanimljiva itd. U oba slučaja, smisao je da knjiga uvek može da opiše ljude, mesta i iskustva, toliko čak da stekne veći autoritet i upotrebljivost od aktuelnosti koju opisuje. Komedija Fabrisa del Donga u njegovom traganju za bitkom kod Vaterloa nije toliko u tome što on ne nalazi bitku, nego što je traži kao nešto o čemu je naučio iz tekstova.

Druga situacija koja ide u prilog tekstualnom stavu je privid uspeha. Ako neko pročita knjigu u kojoj se tvrdi da su lavovi razjareni, a onda se sretne s razjarenim lavom (ja, naravno, uprošćavam), sva je prilika da će hteti da pročita još knjiga istog autora i da će im verovati. A ako, uz to, knjiga o lavovima poučava čoveka kako da se ophodi sa razjarenim lavovima i pouka se pokaže ispravnom, onda će autor ne samo zadobiti poverenje, nego će biti i nagnan da okuša ruku u drugim vrstama pisanja. Postoji prilično složena dijalektika uzajamnog pojačavanja, u kojoj su iskustva čitalaca u stvarnosti određena onim što su

pročitali, a to sa svoje strane utiče na pisce da se prihvate predmeta unapred definisanih čitaočevim iskustvima. Knjiga koja se bavi susretom s razjarenim lavovima može da dovede do pisanja niza knjiga o stvarima kao što su lavlja razjarenost, poreklo razjarenosti itd. Slično tome, što se uže tekstovi usredsređuju na predmet – ne više na lavove, nego na njihovu razjarenost – možemo da očekujemo da će načini koji se preporučuju za ophođenje s lavljom razjarenošću zapravo *pojačavati* tu razjarenost, terati lavove da budu razjareni, jer to je to, i to je ono što mi, u suštini, znamo ili što *jedino* možemo znati o tome.

Tekst koji pretenduje da sadrži znanje o nečemu aktuelnom i koji proizlazi iz okolnosti sličnih onima koje sam upravo opisao ne može se lako odbaciti. Njemu se pripisuje ekspertiza. Za njega se vezuje autoritet akademskog sveta, institucijâ, vladâ, koji ga okružuje još većim prestižom no što ga obezbeđuje njegov praktični uspeh. Što je još važnije, ti tekstovi mogu da *stvore* ne samo znanje nego i samu realnost koju, reklo bi se, opisuju. Kroz izvesno vreme, takvo znanje i realnost proizvode tradiciju, ili ono što Mišel Fuko zove diskursom, čije je materijalno prisustvo ili težina, a ne originalnost samog autora, zapravo odgovorno za tekstove koji su na osnovu njega nastali. Ta vrsta teksta komponovana je od ovih prethodno postojećih jedinica informacije, koje je Flober deponovao u katalog *idées reçues* (prihvaćenih predstava).

U svetlosti svega toga, razmotrimo Napoleona i Lesepsa. Sve što su oni znali o Orijentu proizlazilo je, manje više, iz knjiga napisanih u tradiciji orijentalizma, smeštenih u biblioteku *idées reçues*; za njih je Orijent, kao razjareni lav, bio nešto sa čime se treba upoznati i čime se treba pozabaviti do određenog stepena, *jer* su tekstovi omogućili taj Orijent. Takav Orijent bio je ćutljiv, pristupačan Evropi za ostvarivanje projekata koji su uključivali domaće stanovništvo, ali mu nikada nisu bili direktno odgovorni, i nesposoban da odoli projektima, slikama ili čistim opisima izmišljenim za njega. Ranije u ovom poglavlju nazvao sam takav odnos između zapadnog pisanja (i njegovih posledica) i orijentalnog ćutanja rezultatom i znakom velike snage zapadne kulture, njene volje za moć nad Orijentom. Ali, postoji i druga strana te snage, strana čija egzistencija zavisi od pritiska orijentalističke tradicije i njenog tekstualnog stava prema Orijentu; ta strana živi vlastitim životom, kao i knjige o razjarenim lavovima, dok lavovi ne progovore. Perspektiva u koju se retko stavljaju Napoleon i Leseps – da uzmem dvojicu među mnogima koji su kovali planove za Orijent – pokazuje ih kao ljude koji istrajavaju u bez-dimenzionalnoj tišini Orijenta, uglavnom zato što diskurs orijentalizma, pored nemoći Orijenta da učini išta u vezi s tim, prožima njihovu aktivnost smislom, shvatljivošću i realnošću. Diskurs orijentalizma i ono što ga je učinilo mogućnim – u Napoleonovom slučaju, daleko veća vojna snaga Zapada nego Orijenta – dao im je Orijentalce koji su mogli biti opisani u delima kakvo je *Déscription de l'Égypte* i Orijent preko kojeg bi se moglo prekoračiti kao što je Leseps prekoračio Suec. Štaviše, orijentalizam im je doneo uspeh – bar sa njihovog stanovišta, koje nema ničeg zajedničkog sa stanovištem Orijentalaca. Uspeh je, drugim rečima, sadržavao svu aktuelnu ljudsku razmenu između Orijentalaca i Zapadnjaka kakvu je imalo Sudijino "rekoh ja sebi, rekoh ja" u *Trial by Jury*.

Kad jednom počnemo da mislimo o orijentalizmu kao o nekoj vrsti zapadne projekcije na Orijent i volje da se vlada Orijentom, neće nas čekati mnogo iznenađenja. Jer, ako je tačno da istoričari kao Mišle, Ranke, Tokvil i Burkhart *sastavljaju* svoje naracije "kao priču posebne vrste",[87] onda je to tačno i za orijentaliste koji su stotinama godina smišljali istoriju, karakter i sudbinu Orijenta. Tokom XIX i XX veka orijentalisti su postali brojniji, jer su se do tada razmere zamišljene i aktuelne geografije smanjile, pošto je odnos između Orijenta i Evrope određen nezaustavljivom evropskom ekspanzijom u traganju za tržištima,

[87] Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), str. 12.

izvorima i kolonijama, a najzad i zato što je orijentalizam ostvario vlastitu metamorfozu, pretvarajući se od akademskog diskursa u imperijalnu instituciju. Svedočanstva o toj metamorfozi su vidljiva već u onome što sam rekao o Napoleonu, Lesepsu, Balfuru i Kromeru. Njihove projekcije Orijenta samo se u najrudimentarnijoj ravni mogu razumeti kao napori ljudi s vizijom i genijem, heroja u Karlajlovom smislu. U stvari, Napoleon, Leseps, Kromer i Balfur mnogo su više regularni, mnogo manje neobični, ako se setimo Erbeloovih i Danteovih shema i dodamo im modernizovanu, efikasnu mašinu (kakva je devetnaestovekovna evropska imperija) i pozitivni zaokret: pošto se Orijent ne može ontološki zatrti (što su Erbelo i Dante verovatno shvatili), postoje sredstva da se on uzapti, razmatra, opisuje, popravlja, radikalno menja itd.

Pokušavam ovde da istaknem sledeće: odigrao se prelaz od čisto tekstualnog shvatanja, formulisanja ili definisanja Orijenta na upotrebu svega toga u praksi na Orijentu; za taj – ako smem da upotrebim reč u doslovnom smislu – *besmislen* prelaz u velikoj meri zaslužan je orijentalizam. U meri u kojoj je reč o strogo akademskom radu (a ja smatram da je ideja o apstraktnom i interesa lišenom, strogo akademskom radu teško razumljiva: no, intelektualno je možemo dopustiti), orijentalizam je učinio prilično mnogo stvari. U svojoj zlatnoj epohi, u XIX veku, proizveo je naučnike; povećao je broj jezika koji su predavani na Zapadu i broj priređenih, prevedenih i komentarisanih rukopisa; u mnogim slučajevima je Orijentu obezbedio naklonjene izučavaoce, istinski zainteresovane za stvari kakve su sanskritska gramatika, feničanska numizmatika i arapska poezija. No – i tu moramo biti sasvim jasni – orijentalizam je pregazio Orijent. Kao sistem mišljenja o Orijentu, on je uvek išao od specifičnog ljudskog detalja ka opštem nadljudskom; opažanje o nekom arapskom pesniku iz X veka multiplikovalo se u politiku prema orijentalnom mentalitetu (i o njemu) u Egiptu, Iraku ili Arabiji. Slično tome, stih iz Korana smatran je najboljim dokazom neizbrisive muslimanske

senzualnosti. Orijentalizam je pretpostavljao jedan nepromenljivi Orijent, apsolutno drugačiji od Zapada (razlozi su se menjali od epohe do epohe). I još, orijentalizam u svome post-osamnaestovekovnom obliku nikada nije mogao da sebe podvrgne reviziji. Sve je to učinilo da Kromer i Balfur, kao posmatrači i upravljači Orijenta, budu neizbežni.

Bliskost između politike i orijentalizma, ili – da to kažemo opreznije – velika verovatnoća da ideje o Orijentu mogu biti stavljene u političku upotrebu, važna je, ali krajnje osetljiva istina. U oblastima kakve su studije Crnaca ili ženâ, ona postavlja pitanja o predispoziciji za nevinost ili krivicu, za akademsko odsustvo interesa ili za saučesništvo grupe za pritisak. Ona neminovno izaziva nemirnu savest kad je reč o kulturalnim, rasnim ili istorijskim generalizacijama, njihovoj upotrebi, vrednosti, stepenu objektivnosti i osnovnoj nameri. Više nego išta drugo, političke i kulturalne okolnosti u kojima je zapadni orijentalizam doživeo procvat skrenule su pažnju na poniženi položaj Orijenta ili Orijentalca kao predmeta proučavanja. Može li ijedan drugi do politički odnos gospodar-rob proizvesti orijentalizovani Orijent, koji je savršeno okarakterisao Anvar Abdel Malek?

a) Na nivou *postavljanja problema* i problematike... [orijentalizam smatra] Orijent i Orijentalce "predmetom" proučavanja, koji nosi beleg drugojakosti – bilo da su "subjekt" ili "objekt", kao i u slučaju svega što je različito – ali konstitutivne drugojakosti, esencijalnog karaktera... Taj "predmet" proučavanja biće, kao što je uobičajeno, pasivan, neučestvujući, "istorijski" subjektivan, iznad svega neaktivan, neautonoman, nesuveren u pogledu na samoga sebe: jedini Orijent, ili Orijentalac, ili "subjekt" koji bi, u krajnjoj liniji, mogao biti priznat, u filozofskom smislu je otuđeno biće, to jest drugačije od sebe samog u odnosu prema sebi samom, biće koje postavljaju, shvataju, definišu – i simuliraju – drugi.

b) Na *tematskom* nivou [orijentalista] usvaja esencijalističku koncepciju o orijentalnim zemljama, nacijama i narodima koje

proučava, koncepciju koja sebe izražava kroz etnicistički obeleženu tipologiju... i ubrzo će se okrenuti u smeru rasizma.

Shodno tradicionalnim orijentalistima, morala bi postojati neka esencija – ponekad čak jasno opisana metafizičkim pojmovima – koja konstituiše neotuđiv i zajednički osnov svih razmatranih bića; ta esencija je i "istorijska", jer se vraća do zore istorije, i fundamentalno anistorijska, jer transfiksira biće, "predmet" proučavanja, unutar njegove neotuđive i neevolutivne specifičnosti, umesto da ga definiše kao sva druga bića, države, nacije, narode i kulture – kao proizvod, rezultantu vekcije operativnih sila u polju istorijske evolucije.

Tako se stiže do tipologije – zasnovane na realnoj specifičnosti, ali odvojene od istorije i, u skladu s tim, shvaćene kao nedodirljive, esencijalne – što od proučavanog "predmeta" stvara drugo biće, u odnosu na koje je subjekt koji ga proučava transcendentan; imaćemo homo Sinicus-a, homo Arabicus-a (i, zašto ne, homo Aegypticus-a, itd.), homo Africanus-a, dok je čovek – podrazumeva se: "normalan čovek" – samo Evropljanin, koji pripada određenom istorijskom periodu, počev, naime, od grčke starine. Vidimo koliko na polju humanističkih i društvenih nauka, a posebno onih koje su u direktnom odnosu sa neevropskim narodima, počev od XVIII sve do XX veka evrocentrizam predstavlja pratnju kako za hegemonizam posedničkih manjina, koji su razotkrili Marks i Engels, tako i za antropocentrizam, koji je ogolio Frojd.[88]

Abdel Malek smatra da orijentalizam ima istoriju koja ga je, sudeći prema "Orijentalcu" poznog dvadesetog veka, dovela u ćorsokak o kojem smo govorili gore. Opišimo sada tu istoriju tokom XIX veka, u kojem je akumulirala težinu i snagu, "hegemonizam posedničkih manjina" i antropocentrizam u savezu sa evrocentrizmom. Od poslednjih decenija XVIII veka i bar tokom jednog i po stoleća, Britanija i Francuska dominirale su orijentalizmom kao disciplinom. Velika filološka otkrića u uporednoj gramatici, koja su načinili Džouns,

[88] Anwar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis", *Diogenes* 44 (Winter 1963): 107-108.

Franc Bop, Jakob Grim i drugi, izvorno su dužnici rukopisâ donesenih sa Istoka u Pariz i London. Gotovo bez izuzetka, svaki orijentalista počeo je karijeru kao filolog i revolucija u filologiji, koja je stvorila Bopa, Sasija, Birnufa i njihove učenike bila je komparativna nauka zasnovana na premisi da jezici pripadaju porodicama, među kojima su indo-evropski i semitski dva velika primera. Orijentalizam je od početka imao dva obeležja: (1) novostvorenu naučnu svest zasnovanu na jezičkoj važnosti Orijenta za Evropu, i (2) sklonost da se njegov predmet podeli, pod-podeli, nanovo podeli, a da se nikako ne prestane da se o Orijentu misli kao o večito istom, nepromenljivom, uniformnom i radikalno neobičnom predmetu.

Fridrih Šlegel, koji je svoj sanskrit naučio u Parizu, primer je za obe ove osobine. Mada je u vreme kada je objavio spis *O jeziku i mudrosti Indusa* (*Über die Sprache und Weisheit der Indier*) 1808. godine, bio praktično odbacio svoj orijentalizam, Šlegel je ipak smatrao da sanskrit i persijski na jednoj strani i grčki i nemački na drugoj imaju među sobom više sličnosti nego što ih imaju sa semitskim, kineskim, američkim, ili afričkim jezicima. Štaviše, indoevropska porodica bila je u artističkom pogledu jednostavna i zadovoljavajuća na način na koji semitska to nije bila. Takve apstrakcije nisu mučile Šlegela, za koga su nacije, rase, vidovi duha i narodi, kao stvari o kojima se moglo govoriti sa strašću – u redukcionističkoj populističkoj perspektivi, koju je prvi skicirao Herder – čitavog života imale fascinantnu privlačnost. No, Šlegel nikada ne govori o živom, savremenom Orijentu. Kad je 1800. rekao da "na Orijentu treba da tragamo za najvišim romantizmom", mislio je na Orijent iz *Sakuntale*, na Zend-Avestu i Upanišade. A Semiti, čiji je jezik bio aglutinativan, neestetski i mehanički, bili su drugačiji, inferiorni, zaostali. Šlegelova predavanja o jeziku i životu, istoriji i književnosti puna su ovih diskriminacija, koje je on pravio nemajući za to nikakvu kvalifikaciju. Hebrejski je, kaže on stvoren za proročki iskaz i

predskazanje; muslimani su, međutim, prihvatali "prazni teizam, isključivo negativnu unitarističku veru".[89]

Rasizam sadržan u Šlegelovim zamerkama Semitima i drugim "nižim" Orijentalcima bio je u velikoj meri rasprostranjen u evropskoj kulturi. Ali, nigde drugde, sve do darvinijanskih antropologa i frenologa poznog XIX veka, on nije uzet za osnov naučnog razmatranja kao u uporednoj lingvistici ili filologiji. Činilo se da su jezik i rasa nerazdvojno povezani i "dobar" Orijent podrazumevao je klasični period negde u davno nestaloj Indiji, dok se "rđav" Orijent vukao po savremenoj Aziji, delovima Severne Afrike i gde god je postojao islam. "Arijevci" su bili ograničeni na Evropu i drevni Orijent; kao što je pokazao Leon Poljakov (nijednom, međutim, ne zapažajući da "Semiti" nisu samo Jevreji, nego i muslimani[90]), arijevski mit dominirao je istorijskom i kulturalnom antropologijom na štetu "nižih" naroda.

Zvanična intelektualna genealogija orijentalizma svakako bi uključila Gobinoa, Renana, Humbolta, Štajntala, Birnufa, Remizaa, Palmera, Vajla, Dozija, Mjuira, da pomenem samo nekoliko slavnih imena, gotovo sa samog kraja XIX veka. Uključila bi i mogućnosti širenja tih ideja i predstava preko učenih društava: Azijskog društva (Société asiatique), osnovanog 1822; Kraljevskog azijskog društva (Royal Asiatic Society), osnovanog 1823; Američkog orijentalističkog društva (American Oriental Society), osnovanog 1842; i tako dalje.

[89] Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begrundung der Altertumstunde* (Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1808), str. 44-59; Schlegel, *Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, ed. Jean-Jacques Anstett, tom 9 u: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. Ernest Behler (Munich: Ferdinand Schöningh, 1971), str. 275.

[90] Léon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, prev, Edmund Howard (New York: Basic Books, 1974).

No, nužno bi zanemarila veliki doprinos fikcionalne i putopisne književnosti, koja je pojačala podelu koju su orijentalisti načinili između različitih geografskih, vremenskih i rasnih odeljaka Orijenta. Takvo zanemarivanje ne bi bilo na mestu, jer je ova vrsta literature, koja se tiče islamskog Orijenta, posebno bogata i predstavlja značajan doprinos stvaranju orijentalističkog diskursa. Ona uključuje dela Getea, Igoa, Lamartina, Šatobrijana, Kinglejka, Nervala, Flobera, Lejna, Bartona, Skota, Bajrona, Vinjija, Dizraelija, Džordž Eliot, Gotjea. Kasnije, u poznom XIX i ranom XX veku mogli bismo dodati Dautija, Baresa, Lotija, T. E. Lorensa, Forstera. Svi ti pisci daju smelije obrise Dizraelijevoj "velikoj azijskoj misteriji". Pored iskopavanja mrtvih orijentalnih civilizacija (koje su obavljali evropski arheolozi) u Mesopotamiji, Egiptu, Siriji i Turskoj, tom poduhvatu znatnu podršku daju i glavna geografska istraživanja, koja su pravljena širom Orijenta.

Do kraja XIX veka ta su postignuća u materijalnom pogledu podsticana evropskom okupacijom čitavog Bliskog Istoka (s izuzetkom delova Otomanske carevine, koja je progutana posle 1918). Glavne kolonijalne sile bile su Britanija i Francuska, iako su i Rusija i Nemačka igrale izvesnu ulogu.[91] Kolonizovati je najpre značilo identifikovati – zapravo, stvoriti – interese; ovi su mogli biti trgovački, komunikacioni, religijski, vojni, kulturalni. U pogledu islama i islamskih teritorija, recimo, Britanija je osećala da, kao hrišćanska sila, ima legitimne interese da nadzire i štiti. Razvijen je složen aparat za negovanje tih interesa. Rane organizacije kakve su bile Društvo za promociju hrišćanskog znanja (Society for Promoting Christian Knowledge, 1698) i Društvo za propagiranje Jevanđelja u dalekim krajevima (Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, 1701) smenila su, i kasnije podržala, Baptističko misionarsko društvo

[91] Vidi: Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1943: Church and Politics in the Near East* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

(Baptist Missionary Society, 1792), Crkveno misionarsko društvo (Church Missionary Society, 1799), Britansko i inostrano društvo za Bibliju (British and Foreign Bible Society, 1804), Londonsko društvo za promociju hrišćanstva među Jevrejima (London Society for Promoting Christianity Among the Jews, 1808). Te misije "otvoreno su se pridružile evropskoj ekspanziji".[92] Dodajmo tome trgovačka društva, naučna društva, fondove za geografska istraživanja, fondove za prevođenje, implantaciju škola na Orijentu, misije, konzularne kancelarije, fabrike i ponekad velike evropske zajednice, i pojam "interesa" dobiće priličnu meru smisla. Posle toga su interesi branjeni s mnogo revnosti i izdataka.

Moja skica je, u ovom kontekstu, okvirna. Šta je s tipičnim iskustvima i emocijama koje prate kako akademsko napredovanje orijentalizma tako i političke pobede kojima je orijentalizam pomogao? Najpre, pojavilo se razočarenje što moderni Orijent nimalo ne liči na ono o čemu govore tekstovi. Krajem avgusta 1843. Žerar de Nerval pisao je Teofilu Gotjeu:

Već sam izgubio – kraljevstvo po kraljevstvo, pokrajinu po pokrajinu – lepšu polovinu univerzuma i uskoro neću znati ni za jedno mesto u kojem bih mogao da nađem pribežište za svoje snove; ali najviše žalim što je Egipat proteran iz moje mašte, sad pošto sam ga tužno smestio u svoje sećanje.[93]

To piše autor velikog *Putovanja na Orijent*. Nervalov lament je uobičajeni topos romantizma (iznevereni snovi, kako ih opisuje Alber Begen u *L'Ame romantique et le rêve* /Romantična duša i san/) i putnika na biblijski Orijent, od Šatobrijana do Marka Tvena. Svako direktno iskustvo svetovnog Orijenta ironičan je komentar onih valorizacija Orijenta kakve se mogu naći u Geteovoj "Pesmi o Mahometu" ili Igoovoj pesmi "Adieux de l'hôtesse arabe" (Rastanak sa arapskom krčmarkom). Sećanje na moderni Orijent spori se s imaginacijom, vraća čoveka natrag u imaginaciju kao na mesto kojem evropski senzibilitet daje prednost nad stvarnim Orijentom. Za osobu koja nikada nije videla Orijent, kazao je Nerval jednom Gotjeu, lotos je još uvek lotos; za mene je samo vrsta luka. Pisati o modernom Orijentu znači ili otkriti razočaravajuću demistifikaciju slikâ uzetih iz tekstova, ili se ograničiti na Orijent o kojem je Igo govorio u svom originalnom predgovoru za *Orijentalke*, na Orijent kao "sliku" ili "misao", kao simbole "une sorte de préoccupation générale" (neke vrste opšteg interesovanja).[94]

[92] A. L. Tibawi, *British Interests in Palestine, 1800-1901* (London: Oxford University Press, 1961), str. 5.

[93] Gérard de Nerval, *Oeuvres*, ed. Albert Béguin i Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 933.

Ako lično razočarenje i opšta preokupacija u prvi mah u priličnoj meri ocrtavaju orijentalistički senzibilitet, oni sadrže i druge poznatije načine mišljenja, osećanja i percepcije. Duh uči da razdvoji generalno mišljenje o Orijentu od specifičnog iskustva Orijenta; svaki od ovih puteva ide, tako reći, u svom smeru. U Skotovom romanu *The Talisman* (1825), Ser Kenet (od Puzajućeg Leoparda) bori se sa usamljenim Saracenom goneći ga do udaljene postaje negde u palestinskoj pustinji; kad krstaš i njegov protivnik, koji je zapravo prerušeni Saladin, kasnije započnu razgovor, hrišćanin otkriva da njegov muslimanski antagonist nije, na kraju krajeva, tako rđav čovek. Ali, primećuje:

Doista sam mislio...da vaša zaslepljena rasa vodi poreklo od gnusnog zloduha, bez čije pomoći nikada ne biste bili kadri da branite ovu blagoslovenu zemlju Palestinu od tolikih viteških vojnika božijih. Ja ne govorim o tebi posebno, Saracenu, nego uopšte o tvojim ljudima i religiji. Meni, međutim, nije čudno što vi vodite poreklo od Zloduha, nego što se time hvališete.[95]

[94] Hugo, *Oeuvres poétiques*, 1: 580.

[95] Sir Walter Scott, *The Talisman* (1825; reprint ed., London: J. M. Dent, 1914), str. 38-39.

Jer, Saracen se doista ponosi što njegova rasa počinje od Eblisa, muslimanskog Lucifera. No, stvarno neobičan nije malaksali istoricizam pomoću kojeg Skot daje sceni "srednjovekovnu" boju, puštajući da hrišćanin napadne muslimana teološki, na način na koji devetnaestovekovni Evropljani to ne bi učinili (mada, bi); čudno je, pre, lako pokroviteljstvo s kojim se proklinje čitav narod "uopšte", dok se uvreda ublažava hladnim "ne mislim posebno na tebe".

Skot, međutim, nije bio ekspert za islam (mada je H. A. R. Džib, koji jeste, hvalio *Talisman* zbog razumevanja islama i Saladina[96]) i dopuštao je sebi ogromne slobode u vezi s Eblisovom ulogom, pretvarajući ga u heroja za vernike. Skotovo znanje poticalo je verovatno od Bajrona i Bekforda, ali za nas je dovoljno da primetimo koliko je snažno opšti karakter pripisivan orijentalnim stvarima bio kadar da odoli i retoričkoj i egzistencijalnoj snazi očiglednih izuzetaka. Reklo bi se kao da je, na jednoj strani, postojala škatula na kojoj je pisalo "Orijent" i u koju su bez razmišljanja trpani svi autoritativni, anonimni i tradicionalni zapadni stavovi o Istoku, dok je, na drugoj, u skladu sa anegdotskom tradicijom pričanja priča, čovek uprkos tome mogao da ispriča iskustva sa Orijenta ili o Orijentu, koja su imala malo veze sa škatulom koja se generalno upotrebljava. Ali, sama struktura Skotove proze pokazuje tešnju povezanost ovih dveju. Jer, opšta kategorija unapred nudi specifičnoj instanci ograničen teren na kojem će operisati: nije važno koliko je dubok specifični izuzetak, nije važno koliko pojedinačni Orijentalac može da pobegne od ograda postavljenih oko njega, on je *prvo* Orijentalac, *drugo* ljudsko biće, i ***na kraju*** opet Orijentalac.

Tako opšta kategorija "Orijent" može da dobije sasvim zanimljive varijante. Dizraelijev entuzijazam za Orijent prvi put se javio tokom putovanja na Istok 1831. U Kairu je Dizraeli

[96] Vidi Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971", *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): 495.

pisao: "Moje oči i um bole me od veličanstvenosti koja je toliko malo nalik na našu vlastitu".[97] Opšta veličanstvenost i strast podstakli su transcendentno osećanje stvari i umanjili strpljenje za aktuelnu stvarnost. Njegov roman *Tankred* ogrezao je u rasnim i geografskim opštim mestima; sve je samo pitanje rase, utvrđuje Sidonija, čak toliko da se spas može naći samo na Orijentu i među njegovim rasama. Tamo se, kao u datom slučaju, Druzi, hrišćani, muslimani i Jevreji lako druže jer su – kako neko cinično primećuje – Arapi prosto Jevreji na konjima, a svi su u srcu Orijentalci. Sazvučja se uspostavljaju između opštih kategorija, ne između kategorija i onoga što one sadrže. Orijentalac živi na Orijentu, on živi životom orijentalne ležernosti, u stanju orijentalnog despotizma i senzualnosti, natopljen osećanjem orijentalnog fatalizma. Pisci krajnje različiti, kao Marks, Dizraeli, Barton i Nerval, mogli su voditi duge diskusije među sobom, služeći se, neupitno a ipak shvatljivo, svim tim opštim mestima.

Pored razočarenja i uopštenog – da ne kažemo šizofrenog – shvatanja Orijenta, postoji obično još jedna neobičnost. Pošto je pretvoren u opšti predmet, čitav Orijent može poslužiti kao ilustracija posebnog oblika ekscentričnosti. Mada individualni Orijent ne može da uzdrma ili poremeti opšte kategorije koje daju smisao njegovoj čudnovatosti, u njegovoj čudnovatosti se ipak može uživati nje same radi. Evo, recimo, Floberovog opisa spektakla na Orijentu:

> Da zabavi gomilu, dvorska luda Muhameda Alija uze na bazaru u Kairu neku ženu, podiže je na tezgu u radnji i obavi s njome polni čin javno, dok je vlasnik radnje spokojno pušio svoju lulu.
>
> Na putu od Kaira za Šubru, pre nekog vremena, mlad momak predade se javno sodomiji s magarcem – kao u prethodnoj priči, kako bi stvorio lepo mišljenje o sebi i nasmejao ljude.

[97] Citirano u: B. R. Jerman, *The Young Disraeli*, (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960), str. 126. Vidi i Robert Blake, *Disraeli* (London: Eyre & Spottiswoode, 1966), str. 59-70.

Nedavno je umro pustinjak – neki idiot – koji je dugo slovio za svetog čoveka, kojeg je bog obeležio; sve muslimanske žene išle su da ga vide i masturbirale ga od jutra do večeri – na kraju je izdahnuo od iscrpljenosti...

Quid dicis sledeće činjenice: pre nekog vremena *santon* (monah) šetao je ulicama Kaira potpuno go, sem što je imao kapu na glavi i još jednu na penisu. Kad bi hteo da mokri, skidao je tu kapu i sterilne žene željne poroda trčale bi k njemu, postavljale se pod luk njegovog urina i trljale se njime.[98]

Flober iskreno priznaje da je ovo groteska posebne vrste. "Svi komični stari poslovi" – pod kojima on podrazumeva dobro poznate konvencije "bičevanog roba... sirovog trgovca ženama... trgovca lopova..." – stiču na Orijentu novo, "sveže... istinsko i očaravajuće" značenje. To značenje ne može se reprodukovati; u njemu se samo može uživati na licu mesta i ono se može u nekom veoma približnom obliku "poneti sa sobom". Orijent je "posmatran", jer njegovo bezmalo (mada nikada sasvim) uvredljivo ponašanje proizlazi iz rezervoara beskonačne neobičnosti; Evropljanin, čija senzibilnost putuje Orijentom, jeste posmatrač, nikada uključen, uvek odvojen, uvek spreman za nove primere onoga što je *Opis Egipta* nazvao "bizarre jouissance" (čudnim uživanjem). Orijent postaje živa slika ekscentričnosti.

A ta slika sasvim logično postaje posebna tema za tekstove. Tako se krug zatvara; dok je najpre bio izložen kao nešto na šta tekstovi ne pripremaju čitaoca, Orijent se vraća kao nešto o čemu se piše na disciplinovan način. Njegova stranost može se prevesti, njegovo značenje dekodirati, njegovo neprijateljstvo ukrotiti; no, *opštost* koja se pripisuje Orijentu, razočarenje koje se oseća posle upoznavanja s njim, nerazrešena ekscentričnost koju on pokazuje, redistribuiraju se kroz ono što je o njemu napisano i rečeno. Islam je, recimo, bio tipično orijentalan za orijentalistu poznog XIX i ranog XX veka. Karl Beker je tvrdio da "islam" (primetimo ogromnu opštost), mada je nasledio helensku tradiciju, ne može ni da shvati, ni da upotrebi grčku, humanističku tradiciju; štaviše, da bi se razumeo islam, treba ga pre svega videti ne kao "originalnu" religiju, nego kao neku vrstu propalog orijentalnog pokušaja da se grčka filozofija primeni bez kreativne inspiracije kakvu nalazimo u evropskoj renesansi.[99] Za Luja Masinjona, možda najpoznatijeg i najuticajnijeg među modernim francuskim orijentalistima, islam je sistematsko odbacivanje hrišćanske inkarnacije i njegov najveći junak nije Muhamed nego al-Haladž, muslimanski svetac kojega su ortodoksni muslimani razapeli jer se drznuo da personalizuje islam.[100] Iz svojih studija Beker i Masinjon eksplicitno su izostavili ekscentričnost Orijenta, koju su implicitno priznali nastojeći iz sve snage da je regularizuju prema evropskim pojmovima. Muhamed je izbačen, ali je al-Haladž istaknut, jer je sam sebe proglasio Hristom.

Kao onaj koji sudi Orijentu, moderni Orijentalist ne stoji objektivno po strani od njega, kao što sam veruje, pa čak i kaže. Njegova ljudska nezainteresovanost, čiji je znak odsustvo simpatije, prikriveno profesionalnim znanjem, teško je opterećena onim ortodoksnim stavovima, perspektivama i raspoloženjima svojstvenim orijentalizmu, koje sam već opisao. Njegov Orijent nije Orijent kakav jeste, nego Orijent kakav je orijentalizovan. Neprekinuti luk znanja i moći povezuje evropskog ili zapadnog državnika i zapadnog orijentalistu; taj luk uokviruje pozornicu na kojoj se nalazi Orijent. Krajem Prvog svetskog rata, i Afrika i Orijent obrazovali su ne toliko intelektualni spektakl za Zapad, koliko privilegovan teren za njega. Raspon ori-

[98] *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, preveo i priredio Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), str. 44-45. Vidi Gustave Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1973), 1: 542.

[99] Taj argument iznesen je u: Carl H. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1931).

[100] Vidi Louis Massignon, *La Passion d' al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj* (Paris: Paul Geuthner, 1922).

jentalizma potpuno se poklapao s rasponom imperije i upravo je apsolutna saglasnost između njih izazvala jedinu krizu zapadnog mišljenja o Orijentu ili zapadnog bavljenja Orijentom. Ta kriza traje i danas.

Počinjući dvadesetih godina, i to s jednog kraja Trećeg sveta na drugi, odgovor imperiji i imperijalizmu bio je dijalektički. U vreme konferencije u Bandungu 1955. godine, čitav Orijent je stekao političku nezavisnost od zapadnih imperija i susreo se s novom konfiguracijom imperijalnih sila, Sjedinjenih Država i Sovjetskog Saveza. Orijentalizam, nesposoban da prepozna "svoj" Orijent u novom Trećem svetu, sada se suočio sa izazovnim i politički naoružanim Orijentom. Dve alternative otvorile su se pred orijentalizmom. Jedna je bila da nastavi kao da se ništa nije dogodilo, a druga da pripoji stare načine novima. Ali, za orijentalistu koji veruje da se Orijent ne menja novo je prosto staro iznevereno novim, zato što nije razumeo *dis-orijentalce* (možemo sebi da dozvolimo ovaj neologizam). Treću, revizionističku alternativu – da se u potpunosti raskrsti s orijentalizmom – razmatrala je samo mala manjina.

Znak krize, kako kaže Abdel Malek, nije bio samo u tome što su "nacionalni oslobodilački pokreti na eks-kolonijalnom" Orijentu napravili darmar u orijentalističkim koncepcijama o pasivnim, fatalističkim "podređenim rasama"; postojala je, pored toga, činjenica da su "specijalisti i široka publika postali svesni vremenskog zaostatka, ne samo između orijentalističke nauke i građe koja se proučava, nego i – što je trebalo da bude presudno – između koncepcijâ, metoda i instrumenata rada u humanističkim i društvenim naukama i onih u orijentalizmu".[101] Orijentalisti – od Renana do Goldciera, Makdonalda, fon Grinebauma, Džiba i Bernarda Luisa – shvatali su islam, na primer, kao "kulturalnu sintezu" (formulacija je P. M. Holtova) koja se može proučavati nezavisno od eko-

[101] Abdel Malek, "Orientalism in Crisis", str. 112.

nomije, sociologije i politike islamskih naroda. Za orijentalizam, islam je imao značenje koje je, ako se potraži njegova najjezgrovitija formulacija, bilo mogućno naći u prvoj Renanovoj raspravi: kako bi bio najbolje shvaćen, islam je morao biti sveden na "šator i pleme". Uticaj kolonijalizma, svetske okolnosti, istorijski razvoj – sve je to za orijentaliste bilo isto što i muve za raspuštene dečake, muve koje se ubijaju – ili previđaju – njihove dečačke zabave radi, i nikada nije uzimano dovoljno ozbiljno da bi komplikovalo esencijalni islam.

Karijera H. A. R Džiba ilustruje dva alternativna pristupa, koji su predstavljali odgovor orijentalizma modernom Orijentu. Godine 1945. Džib je držao Haskelova predavanja na Čikaškom univerzitetu. Svet koji je istraživao nije bio isti kao onaj koji su Kromer i Balfur poznavali pre Prvog svetskog rata. Nekoliko revolucija, dva svetska rata, nebrojene ekonomske, političke i socijalne promene učinile su da realnost 1945. godine bude očigledno, čak kataklizmično novi objekt. No, Džib, vidimo, ipak ovako počinje svoja predavanja, nazvana *Moderni trendovi u islamu*:

> Proučavalac arapske civilizacije neprestano se suočava sa upadljivim kontrastom između snage imaginacije koju, na primer, pokazuju određene grane arapske književnosti, i doslovnosti, pedanterije koji se pokazuju u rezonovanju i izlaganju čak i kad su ovi posvećeni istim tim proizvodima. Istina je da su među muslimanskim narodima postojali veliki filozofi i da su neki od njih bili Arapi, ali to su bili retki izuzeci. Arapski duh, bilo u odnosu na spoljašnji svet, bilo u odnosu na procese mišljenja, ne može da odbaci svoje intenzivno osećanje za zasebnost i individualnost konkretnih događaja. To je, po mom mišljenju, jedan od glavnih činilaca koji leže iza "nedostatka osećanja za zakon", koje je profesor Makdonald smatrao karakterističnom razlikom Orijentalaca.
>
> Upravo to i objašnjava averziju muslimana prema procesima mišljenja, svojstvenim racionalizmu, averziju koju zapadni proučavalac ne može da shvati [dok mu je orijentalista ne objasni]... Odbacivanje racionalističkog načina razmišljanja i utilitarističke etike,

koja je od njega neodvojiva, nema, dakle, koren u takozvanom "opskurantizmu" muslimanskih teologa, nego u atomizmu i partikularnosti arapske imaginacije.[102]

To je, naravno, čist orijentalizam, ali čak i ako uzmemo u obzir sve veće poznavanje institucionalnog islama, koje karakteriše ostatak ove knjige, Džibove početne pristrasnosti ostaju ogromna prepreka za svakoga ko želi da razume moderni islam. Šta znači "razlika" kad je prepozicija "u odnosu na" sasvim iščezla iz vidnog polja? Zar se od nas ponovo ne traži da orijentalnog muslimana posmatramo kao da se njegov svet, za razliku od našeg – "različito" od našeg – nikada nije usudio da izađe iz VII veka? Što se tiče samog modernog islama, uprkos inače postojećim finesama u razumevanju tog fenomena, zašto on mora biti posmatran s tolikim nepomirljivim neprijateljstvom kakvo je Džibovo? Ako je islam od početka obeležen svojim večitim slabostima, orijentalista će se uvek protiviti svakom islamskom pokušaju da se islam reformiše, jer shodno njegovim shvatanjima reforma predstavlja izdaju islama: upravo je to Džibov argument. Kako orijentalac može da se izvuče iz tih okova i izađe u moderni svet, izuzev ponavljajući reči Lude u *Kralju Liru*: "Bičevali su me što govorim istinu, mada su me bičevali i što lažem; a ponekad me bičuju što čuvam svoj mir".

Osamnaest godina kasnije Džib je stao pred publiku engleskih kompatriota, samo što je sada govorio kao direktor Centra za proučavanje Srednjeg Istoka na Harvardu. Njegova tema bila je "Oblasne studije sagledane iznova"; između mnogih *aperçus*, Džib je konstatovao da je "Orijent suviše važan da bismo ga prepustili orijentalistima". Najavljen je novi, ili drugi alternativni pristup koji se otvorio pred orijentalistima, baš kao što su *Moderni trendovi* oličavali prvi ili tradicionalan pristup.

[102] H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), str. 7.

U "Oblasnim studijama sagledanim iznova" Džibova formula je, naravno, dobronamerna u onoj meri u kojoj su u pitanju zapadni eksperti o Orijentu, čiji je posao da se studenti pripreme za karijere "u javnim poslovima i biznisu". Sada su nam, rekao je Džib, potrebni tradicionalni orijentalista *plus* dobar sociolog, koji bi radili zajedno: bio bi to "interdisciplinarni" posao. Ali, tradicionalni orijentalista neće primenjivati na Orijent prevaziđena znanja; ne, njegova će ekspertiza poslužiti da podseti njegove neupućene kolege u oblasnim studijama "da primeniti psihologiju i mehaniku zapadnih političkih institucija na azijsku ili arapsku situaciju znači biti čist Volt Dizni".[103]

U praksi je taj pojam značio da, kad se orijentalci bore protiv kolonijalne okupacije, morate (kako ne biste rizikovali da budete Volt Dizni) da kažete da Orijentalci nikada nisu razumeli značenje samouprave na način na koji smo ga "mi" razumeli. Ako se neki Orijentalci protive rasnoj diskriminaciji, dok je drugi praktikuju, vi ćete reći da su "svi oni u duši Orijentalci" i da su klasni interesi, političke okolnosti, ekonomski činioci potpuno irelevantni. Ili, rečima Bernarda Luisa, ako se arapski Palestinci protive podizanju izraelskih naselja i okupaciji njihove zemlje, to je onda samo "povratak islama", ili – kao što je definisao poznati savremeni orijentalista – islamska opozicija neislamskim narodima,[104] princip islama, pohranjen u VII veku. Istorija, politika, ekonomija nemaju nikakvog značaja. Islam je islam, Orijent je Orijent i, molim vas, nosite sve svoje ideje o levici i desnici, o revolucijama, natrag u Diznilend.

Ako su takve tautologije, zahtevi i odbacivanja bili nepoznati istoričarima, sociolozima, ekonomistima i humanistima u bilo kom drugom polju osim u orijentalizmu, razlog za to više je nego očigledan. Jer, kao i njegov tobožnji predmet, orijentalizam nije dopuštao da ideje naruše njegov duboki mir. Ali mo-

[103] Gibb, *Area Studies Reconsidered*, str. 12, 13.

[104] Bernard Lewis, "The Return of Islam", *Commentary*, January 1976, str. 39-49.

derni orijentalisti – ili oblasni eksperti, da ih nazovemo njihovim novim imenom – nisu se pasivno izdvojili u svoje jezičke departmane. Naprotiv, izvukli su korist iz Džibovog saveta. Danas ih je uglavnom nemoguće odvojiti od drugih "eksperata" i "savetnika" u polju koje je Harold Lasvel nazvao upravljačkim naukama.[105] Zato se vojno-nacionalno-bezbednosne mogućnosti povezivanja recimo jednog specijaliste za "analizu nacionalnog karaktera" i jednog eksperta za islamske institucije brzo prepoznaju, korisnosti radi, ako ni zbog čega drugog. Na kraju krajeva, "zapad" se posle Drugog svetskog rata suočio sa mudrim totalitarnim neprijateljem koji je za sebe pokupio saveznike među lakovernim orijentalnim (afričkim, azijskim, nerazvijenim) nacijama. Ima li boljeg načina da se neprijatelj nadmudri do da se u odnosu na ilogični orijentalni um igra na način koji samo orijentalista može da izmisli? Tako su nastali gospodarski trikovi kao što su tehnika štapa i šargarepe, savez za progres, SEATO, i tako dalje, svi zasnovani na tradicionalnom "znanju" prekrojenom za bolju manipulaciju svojim pretpostavljenim predmetom.

I zato, dok revolucionarni nemiri hvataju islamski Orijent, sociolozi nas podsećaju da su Arapi posvećeni "oralnim funkcijama",[106] a ekonomisti – reciklirani orijentalisti – primećuju da za moderni islam ni kapitalizam ni socijalizam nisu odgovarajuća rubrika.[107] Dok antikolonijalizam preplavljuje i zapravo ujedinjuje čitav orijentalni svet, orijentalista proklinje čitav taj posao ne samo kao smetnju, nego i kao uvredu za zapadne demo-

[105] Vidi Daniel Lerner and Harold Lasswell, eds., *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1951).

[106] Morroe Berger, *The Arab World Today* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1962), str. 158.

[107] Kompendijum takvih stavova naveden je i kritikovan u: Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1973).

kratije. U trenutku kad se svet suočava sa krupnim, generalno važnim problemima – koji podrazumevaju nuklearno razaranje, katastrofalno siromašne resurse, jedinstvene ljudske zahteve za jednakošću, pravdom i ekonomskom ravnopravnošću – popularnu karikaturu Orijenta eksploatišu političari kojima kao izvor ideološkog arsenala ne služe samo polupismeni tehnokrati, nego i izvanredno pismeni orijentalisti. Legendarni arabisti u Stejt Dipartmentu upozoravaju na arapske planove da se osvoji svet. Perfidni Kinezi, polugoli Indusi i pasivni muslimani opisani su kao lešinari "naše" velikodušnosti i propali su kad "ih mi prepustimo" komunizmu ili pokvarenom orijentalnom instinktu: razlika jedva da postoji.

Taj savremeni orijentalistički stav preplavljuje štampu i popularni duh. O Arapima se, recimo, misli da jašu kamile, da su teroristi, da imaju orlovski nos, da su bludnici i razvratnici čije nezasluženo bogatstvo predstavlja uvredu za stvarnu civilizaciju. Uvek negde vreba pretpostavka da zapadni potrošač, mada spada u numeričku manjinu, ima pravo bilo da poseduje, bilo da troši (ili i jedno i drugo) većinu svetskih resursa. Zašto? Zato što je on, za razliku od Orijentalca, istinsko ljudsko biće. Ne postoji danas bolji primer za ono što Abdel Malek zove "hegemonizmom posedničkih manjina" i antropocentrizmom udruženim sa evrocentrizmom: bela srednja klasa Zapadnjaka veruje da je njen ljudski prerogativ ne tek da gospodari ne-belim svetom, nego i da ga poseduje, samo zato što po definiciji "on" nije sasvim ljudski kao što smo to "mi". Nema čistijeg primera dehumanizovane misli od ovoga.

Na određeni način, ograničenja orijentalizma su, kao što sam rekao ranije, ona ograničenja koja prate zanemarivanje, esencijalizovanje, oduzimanje humaniteta drugoj kulturi, narodu ili geografskom području. Ali, orijentalizam je načinio još jedan, dalji korak: on gleda na Orijent kao na nešto što nije samo izneseno na videlo radi Zapada, nego je zbog Zapada i ostalo fiksirano u vremenu i prostoru. Toliko su impresivni bili deskriptivni i tekstualni uspesi orijentalizma da su čitavi periodi

kulturne, političke i socijalne istorije Orijenta shvaćeni kao čist odgovor Zapadu. Zapad je vršilac radnje, Orijent je pasivni odgovor na radnju. Zapad je posmatrač, sudija i porota za svaki vid orijentalnog ponašanja. No, kako je istorija za vreme XX veka provocirala suštinske promene na Orijentu i za Orijent, orijentalista je zapanjen: on ne može da shvati da su do određene mere

novi (orijentalni) lideri, intelektualci i tvorci politike, naučili mnogo lekcija iz rada njihovih prethodnika. Pomogle su im i strukturalne i institucionalne transformacije do kojih je došlo u međuvremenu i činjenica da oni u velikoj meri imaju više slobode da oblikuju budućnost svojih zemalja. Takođe su i znatno samopouzdaniji i, možda, malo agresivni. Više ne moraju da postupaju nadajući se da će dobiti povoljnu ocenu od nevidljive porote sa Zapada. Oni ne vode dijalog sa Zapadom, nego sa svojim sunarodnicima i sugrađanima.[108]

Štaviše, orijentalista pretpostavlja da ono za šta ga njegov tekst nije pripremio predstavlja rezultat bilo spoljašnje agitacije na Orijentu, ili zavedene ništavnosti Orijenta. Nijedan od bezbrojnih orijentalističkih tekstova o islamu, uključujući i njihovu summa, *The Cambridge History of Islam*, ne može da pripremi svog čitaoca za ono što se od 1948. dogodilo u Egiptu, Palestini, Iraku, Siriji, Libanu ili Jemenu. Ako dogme o islamu ne mogu da posluže čak ni najviše panglosijanskom orijentalisti, uvek je mogućno posegnuti za orijentalizovanim žargonom društvenih nauka, za tržišno upotrebljivim apstrakcijama kakve su elite, politička stabilnost, modernizacija i institucionalni razvoj, koji svi nose pečat orijentalističke mudrosti. U međuvremenu, sve veći i sve opasniji jaz razdvaja Orijent i Okcident.

[108] Ibrahim Abu-Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics", *Review of Politics* 28, no. 4 (October 1966): 475.

Postojeća kriza dramatizuje nepodudarnost između tekstova i realnosti. No, u ovoj studiji o orijentalizmu ja ne želim samo da iznesem izvore shvatanja koja neguje orijentalizam, nego i da razmišljam o njegovoj važnosti, jer današnji intelektualac s razlogom oseća da ignorisati deo sveta koji demonstrativno nadire k njemu znači izbegavati realnost. Humanističari su prečesto ograničavali svoju pažnju na ograničene predmete istraživanja. Nisu ni posmatrali, ni učili iz disciplina kakva je orijentalizam, čija je uporna ambicija da zagospodari *celim* svetom, a ne nekim lako omeđivim delom tog sveta, kakav je jedan autor ili zbirka tekstova. Međutim, zajedno sa akademskim zaštićenim zonama kakve su "istorija", "književnost" ili "humanističke nauke", i uprkos svojim prekomernim aspiracijama, orijentalizam je uključen u svetske, istorijske okolnosti koje je pokušao da sakrije iza često pompeznog scientizma i pozivanja na racionalizam. Savremeni intelektualac može od orijentalizma da nauči kako, na jednoj strani, da ograniči ili pak realistički uveća raspon pretenzijâ svoje discipline, a na drugoj da vidi ljudski osnov ("ružnu ropotarnicu srca", kako ga je zvao Jejts) na kojem tekstovi, vizije, metodi i discipline počinju, rastu, bujaju i degenerišu se. Istraživati orijentalizam znači, takođe, predložiti intelektualne načine za razmatranje metodoloških problema koje je istorija, tako reći, unela u njegov predmet, Orijent. Ali, pre toga moramo da shvatimo humanističke vrednosti koje orijentalizam, svojim rasponom, iskustvima i strukturama ni u kom slučaju nije eliminisao.

II poglavlje

ORIJENTALISTIČKO STRUKTURISANJE I RESTRUKTURISANJE

Kad je seid 'Omar, Nakeb el-Ašraf (ili glavni među Prorokovim potomcima) ... ženio kćer, pre oko četrdeset pet godina, pošao je ispred procesije mlad čovek, s prorezanim abdomenom, iz kojeg je izvukao veliki deo svoje iznutrice i nosio je pred sobom na srebrnom poslužavniku. Posle procesije, vratio ju je na njeno mesto i ostao u postelji mnogo dana pre nego što se oporavio od posledica svog glupavog i neukusnog čina.

– Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*

...dans le cas de la chute de cette empire, soit par une révolution à Constantinople, soit par un démembrement successif, les puissances européennes prendront chacune, à titre de protectorat, la partie de l'empire qui lui sera assignée par les stipulations du congrès; que ces protectorats, définis et limités, quant aux territoires, selon les voisinages, la sûreté des frontières, l'analogie de religions, de mœurs et d'interêts ... ne consacreront que la suzeraineté des puissances. Cette sorte de suzeraineté définie ainsi, et consacrée comme droit européen, consistera principalement dans le droit d'occuper telle partie du territoire ou des côtes; pour y fonder, soit des villes libres, soit des colonies européennes, soit des ports et des échelles de commerce ... Ce n'est qu'une tutelle armée et civilisatrice que chaque puissance exercera sur son protectorat; elle garantira son existence et ses éléments de nationalité, sous le drapeau d'une nationalité plus forte ...

– Alphons de Lamartine, *Voyage en Orient*

> ...u slučaju pada ovog carstva, bilo revolucijom u Konstantinopolju, bilo sukcesivnim rasparčavanjem, evropske sile uzeće svaka za sebe, u svojstvu protektorata, deo ovog carstva koji će mu biti dodeljen kongresnim odredbama; koje će tim protektoratima, određenim i ograničenim, što se teritorija tiče, prema susedima, sigurnosti granica, sličnosti religija, običaja i interesa... utvrditi samo sizerenstvo sila. Ta vrsta sizerenstva tako definisana, i usvojena kao evropsko pravo, zasnivaće se pre svega na pravu da se okupira neki deo teritorije ili morske obale, da bi se tu ustanovili bilo slobodni gradovi, bilo evropske kolonije, bilo luke i trgovačke razmene.... To nije ništa drugo do oružano i civilizatorsko tutorstvo koje će svaka sila izvršiti nad svojim protektoratom; ono će garantovati njegovu egzistenciju i njihove elemente nacionalnosti, pod zastavom neke jače nacionalnosti....
>
> – Alfonse de Lamartin, *Putovanje na Orijent*

1. Nanovo povučene granice, nanovo definisani problemi, sekularizovana religija

Gistav Flober umro je 1880. ne dovršivši *Buvara i Pekišea*, svoj komični enciklopedijski roman o degeneraciji znanja i tričavosti ljudskog napora. No, osnovni obrisi njegove vizije su jasni i imaju potporu u raskošnim detaljima njegovog romana. Dva službenika, pripadnici buržoazije, povlače se, zahvaljujući iznenadnom nasleđu koje dobija jedan od njih, iz grada, kako bi se na poljskom imanju bavili onim što njima prija ("nous ferons tout ce que plaira!" /radićemo sve što nam bude po volji/). U Floberovom opisu, njih dvojica, čineći ono što im prija, preduzimaju praktične i teorijske izlete kroz poljoprivredu, istoriju, hemiju, obrazovanje, arheologiju, književnost, uvek s više nego bezuspešnim rezultatima: kreću se kroz polje nauke kao putnici kroz vreme i znanje, prolazeći kroz razočarenja, muke i padove nenadahnutih amatera. A zapravo prolaze kroz čitavo iskustvo XIX veka, koje ukida svaku iluziju, pri čemu se – da upotrebim frazu Šarla Morasa – "les bourgeois conquerants" (pobednički buržuji) pokazuju kao uobražene žrtve sopstvene poražavajuće nesposobnosti i mediokritetstva. Svaki entuzijazam pretapa se u dosadni kliše, a svaka disciplina ili tip znanja – od nade i snage u nered, propast i tugu.

Među Floberovim skicama za kraj ove panorame očajanja postoje dva momenta koji nas ovde mogu posebno zanimati. Dva čoveka raspravljaju o budućnosti ljudske vrste. Pekiše vidi " kroz teleskop tamnu budućnost čovečanstva", a Buvar je vidi "svetlu"!

> Moderni čovek ide napred, Azija će regenerisati Evropu. Istorijski je zakon da se civilizacija kreće od Orijenta ka Okcidentu ... dva oblika čovečanstva na kraju će biti zalemljeni jedan za drugi.[1]

Taj očigledni odjek Kinea predstavlja početak još jednog ciklusa entuzijazma i pada iluzijâ, kroz koji će dva junaka proći. Floberove beleške pokazuju da će i taj Buvarov projekt, kao i sve ostale, prekinuti neko mešanje grube realnosti – ovoga puta pojava žandarma koji će ga optužiti za raskalašnost. Nekoliko redova kasnije, međutim, pojavljuje se drugo polje zanimanja. Dva junaka istovremeno ispovedaju jedan drugom da je ovoga puta njihova tajna želja da postanu prepisivači. Naručuju da im se napravi po jedan sto, kupuju knjige, olovke i gumice i – završava Flober skicu – "ils s'y mettent": kreću. Pošto su pokušali da žive kroz znanje i njegovu manje ili više direktnu primenu, Buvar i Pekiše su se na kraju sveli na nekritičko prepisivanje tekstova.

Mada Buvar ne razvija do kraja viziju Evrope koju regeneriše Azija, ona se (kao i ono u šta se pretvara na prepisivačevom stolu) može objasniti na nekoliko važnih načina. Kao mnoge druge vizije ove dvojice junaka, i ova je *globalna* i *re-*

[1] Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, tom 2, *Oeuvres*, ed. A Thibaudet i R. Dumesnil (Paris: Gallimard, 1952), str. 985.

konstruktivna; ona predstavlja ono što je Flober smatrao sklonošću XIX veka za obnovu sveta u skladu sa vizijom mašte, koju ponekad prate posebne naučne tehnike. Među vizijama koje je Flober imao na umu bile su Sen-Simonove i Furijeove utopije, naučna regeneracija ljudske vrste kako ju je zamislio Kont i sve religije u tehničkom ili sekularnom smislu, koje su promovisali ideolozi, pozitivisti, eklektici, okultisti, tradicionalisti i idealisti kakvi su bili Destit de Trasi, Kabanis, Mišle, Kuzen, Prudon, Kurno, Kabe, Žane i Lamene.[2] Tokom čitavog romana, Buvar i Pekiše prigrljuju različite motive ovih likova; a onda, pošto ih upropaste, idu dalje tražeći nove, ali bez boljih rezultata.

Koreni ovakvih revizionističkih ambicija romantičarski su na veoma specifičan način. Moramo imati na umu do koje je mere veliki deo duhovnog i intelektualnog projekta poznog XVIII veka bio rekonstituisana teologija – naturalni supernaturalizam, kako ga je nazvao M. H. Abrams; taj tip mišljenja promovisali su stavovi tipični za XIX vek, koje Flober u *Buvaru i Pekišeu* podvrgava satiri. Zato se pojam regeneracije stalno vraća

posle racionalizma i prosvetiteljskog dekoruma, na očiglednu romantičarsku tendenciju... [kako bi se opet okrenuo] čistoj drami i natprirodnim misterijama hrišćanske priče i doktrine i silovitim sukobima i naglim preokretima u hrišćanskom unutarnjem životu, pokrećući krajnosti uništenja i stvaranja, neba i pakla, izgnanstva i ponovnog sjedinjenja, smrti i ponovnog rođenja, utučenosti i radosti, raja izgubljenog i ponovno nađenog... Ali, pošto su, neminovno, živeli posle prosvetiteljstva, pisci romantičari drugačije su oživeli te drevne teme: poduhvatili su se da sačuvaju celinu ljudske istorije i sudbine, egzistencijalne paradigme i ključne vrednosti svog religioznog nasleđa, rekonstruišući ih na način koji će ih, u

[2] Ove vizije i utopije iscrpno su opisane u: Donald G. Charlton, *Secular Religions in France, 1815-1870* (London: Oxford University Press, 1963).

tom vremenu, učiniti intelektualno prihvatljivim i emocionalno prikladnim.[3]

Ideja koju Buvar ima na umu – regeneracija Evrope posredstvom Azije – bila je u romantizmu veoma uticajna. Fridrih Šlegel i Novalis, recimo, podsticali su svoje zemljake, a i Evropljane uopšte, da detaljno proučavaju Indiju, jer, govorili su, indijska kultura i religija mogle bi da poraze materijalizam i mehanicizam (i republikanizam) zapadne kulture. A iz tog poraza izrašće nova, revitalizovana Evropa: u tom receptu očigledna je biblijska slikovnost smrti, ponovnog rođenja i iskupljenja. Štaviše, romantičarski projekt Orijenta nije bio samo specifična instanca jedne opšte tendencije; bio je i moćan oblikovatelj same te tendencije, kao što je veoma ubedljivo argumentovao Rejmon Švab u delu *La Renaissance orientale*. Ali, nije Azija bila toliko bitna, koliko je bitna bila *korisnost* Azije *za* modernu Evropu. Zato je svako ko je, kao Šlegel ili Franc Bop, vladao nekim orijentalnim jezikom bio duhovni heroj, vitez-lutalica koji donosi natrag u Evropu osećanje za svetu misiju, koje je ona izgubila. Upravo to osećanje nose kroz XIX vek one sekularne religije koje slika Flober. Ništa manje od Šlegela, Vordsvorta i Šatobrijana, Ogist Kont je – kao i Buvar – bio pristalica i nosilac sekularnog postprosvetiteljskog mita, čiji su obrisi bili nepogrešivo hrišćanski.

Puštajući Buvara i Pekišea da isprobavaju sve ove revizionističke ideje, od početka do komično jadnog kraja, Flober je skrenuo pažnju na ljudsku grešku svojstvenu svim projektima. On je savršeno dobro video da ispod *idée reçue* pod imenom "Evropa koju regeneriše Azija" vreba veoma podmukao hibris. Ni "Evropa" ni "Azija" nisu mnogo vredele bez tehnike viziona-râ, koja pretvara ogromna geografska područja u

[3] M. H. Abrams, *Natural Supernaturalisam: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: W. W. Norton & Co., 1971), str. 66.

upotrebljive entitete kojima je moguće vladati. Stoga su, u osnovi, Evropa i Azija bile *naša* Evropa i *naša* Azija – naša *volja* i *predstava*, kako je rekao Šopenhauer. Istorijski zakoni su zapravo bili zakoni *istoričarâ*, kao što su i "dva oblika čovečanstva" manje skrenula pažnju na aktuelnost nego na evropsku sposobnost da se distinkcijama koje je stvorio čovek dâ privid neizbežnosti. Što se drugog dela fraze tiče – "na kraju će biti zalemljeni jedno za drugo" – Flober se tu narugao veseloj indiferentnosti koju je nauka, anatomizujući i stapajući ljudske entitete kao da su inertna materija, gajila prema realnosti. Ali, on se nije rugao bilo kojoj nauci: rugao se entuzijastičnoj, štaviše mesijanskoj evropskoj nauci, čije su pobede uključivale propale revolucije, ratove, represiju i nepoučljivi apetit za neposrednu donkihotsku primenu grandioznih, knjiških ideja u praksi. Takva nauka – ili znanje – nikada nije izašla na kraj sa sopstvenom, duboko usađenom i sebe nesvesnom rđavom nevinošću i otporom koji joj je pružala realnost. Kad Buvar izigrava naučnika, on naivno pretpostavlja da nauka prosto postoji, da je realnost ono što naučnici kažu da jeste, da nije važno je li naučnik budala ili vizionar; on (ili bilo ko, ko misli kao on) ne može da vidi da Orijent može ne želeti da regeneriše Evropu, ili da Evropa ne namerava da se demokratski spoji sa žutim ili smeđim Azijatima. Ukratko, takav naučnik ne prepoznaje u svojoj nauci egoističnu volju za moć, koja hrani njegovo pregnuće i korumpira njegove ambicije.

Flober, naravno, vodi računa o tome da njegove jadne budale, suočene s ovim teškoćama, dobiju što su zaslužile. Buvar i Pekiše dolaze do toga da nauče da je bolje ne mešati ideje i realnost. Završetak romana slika dvojicu junaka, savršeno srećne što verno prepisuju svoje omiljene ideje iz knjiga na hartiju. Znanje više ne zahteva da bude primenjeno na realnost; znanje je nešto što se prenosi ćutke, bez komentara, iz jednog teksta u drugi. Ideje se propagiraju i šire anonimno, ponavljaju se bez primene; doslovno postaju *idées reçues*: važno je da *postoje*, da se ponavljaju, da nekritički imaju odjeka.

U veoma sažetom obliku, ova kratka epizoda, izvučena iz Floberovih beležaka za *Buvara i Pekišea*, ocrtava modernu strukturu orijentalizma, koji je, na kraju krajeva, jedna od disciplina među sekularnim (i kvazi-religioznim) verama evropske misli XIX veka. Već smo opisali opšti okvir mišljenja o Orijentu, koji se prenosio kroz srednji vek i renesansu, i koji je u islamu video esencijalni Orijent. Tokom XVIII veka, međutim, javio se niz novih, međusobno povezanih elemenata koji su ukazivali na dolazeću fazu jevanđelja, čije će obrise Flober kasnije rekreirati.

Najpre, Orijent je proširen na teritoriju znatno iza islamskih zemalja. Ta kvantitativna promena bila je u velikoj meri rezultat kontinuiranog i ekspanzivnog evropskog istraživanja ostatka sveta. Pod sve većim uticajem putopisne literature, imaginarnih utopija, moralističkih putovanja i naučnih izveštaja, na Orijent je obraćana sve veća i sve izoštrenija pažnja. Orijentalizam je, u načelu, nastao zahvaljujući plodnim istočnim otkrićima Anketila Diperona i Džounsa tokom poslednje trećine veka, ali se ta otkrića moraju uzeti u širem kontekstu, koji je nastao zahvaljujući Kuku i Buganvilu, Turneforovim i Adansonovim putovanjima, *Istoriji pomorskih ekspedicija u zemlje oko Južnog Pola* od predsednika de Brosea (*Histoire des navigations aux terres australes*), francuskim trgovcima na Pacifiku, jezuitskim misionarima u Kini i Americi, iskopavanjima i izveštajima Vilijama Dampijea, nebrojenim spekulacijama o džinovima, Patagoncima, divljacima, urođenicima i čudovištima, koji svi, kako se pretpostavljalo, žive na velikoj udaljenosti istočno, zapadno, severno i južno od Evrope. Ali, u privilegovanom središtu tih, sve širih horizonata nepomerljivo stoji Evropa, kao glavni posmatrač (ili, uglavnom, posmatrana, kao u Goldsmitovom *Građaninu sveta* /Goldsmith, *Citizen of the World*/). Jer, i u susretu sa svetom, njeno osećanje kulturalne snage se potvrđivalo. Kolonije su stvarane, a etnocentrična perspektiva obezbeđiva-

na i zahvaljujući pričama koje su pričali putopisci, a ne samo zahvaljujući velikim institucijama, kakve su različita indijska društva.[4]

Drugo, učeniji stav prema stranom i egzotičnom potpomagali su ne samo putnici i istraživači, nego i istoričari koji su evropska iskustva mogli korisno da porede s drugim, i starijim, civilizacijama. Ta snažna struja u istorijskoj antropologiji XVIII veka, koju su naučnici opisali kao konfrontaciju bogova, značila je da je Gibon u usponu islama mogao da pročita pouke o padu Rima, baš kao što je Viko mogao da razume moderne civilizacije oslanjajući se na pojmove varvarskog, poetskog sjaja njihovih najranijih početaka. Dok su renesansni istoričari sudili o Orijentu nefleksibilno, kao o neprijatelju, oni iz XVIII veka suočavali su se s neobičnostima Orijenta uz izvesnu distancu i do izvesne mere nastojeći da se bave direktno orijentalnom građom, možda zato što je ta tehnika pomagala Evropljaninu da

[4] Među knjigama koje osvetljavaju ovaj problem vredi obratiti pažnju na: John P. Nash, "The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art and Literature During the 18th-19th Centuries", *Manchester Egyptian and Oriental Society Journal* 15 (1930): 33-39; takođe John F. Laffey, "Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon", *French Historical Studies* 6, no. 1 (Spring 1969): 78-92, i R. Leportier, *L'Orient Porte des Indes* (Paris: Éditions France-Empire, 1970). Mnoštvo informacija postoji u: Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 2 toma (Paris: Imprimerie nationale, 1902) i: Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964), kao i: Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh: University Press, 1966). Dve nezaobilazne kratke studije su: Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History", *Middle Eastern Studies* 3, no. 3 (April 1967): 206-268 i Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam" u: *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974), str. 9-62.

bolje upozna samog sebe. Prevod Korana, koji je načinio Džordž Sejl, i Sejlov predgovor ilustruju tu promenu. Za razliku od svojih prethodnika, Sejl je nastojao da se arapskom istorijom bavi oslanjajući se na arapske izvore; štaviše, pustio je muslimanske komentatore svetih tekstova da govore za sebe.[5] Kod Sejla je, kao i tokom čitavog XVIII veka, jednostavni komparativizam predstavljao ranu fazu komparativističkih disciplina (filologije, anatomije, pravosuđa, religije), koje će postati dika devetnaestovekovnog metoda.

No, među pojedinim misliocima postojala je tendencija da simpatetičkom identifikacijom proširе okvire komparativnih studija i njihovih pronicljivih istraživanja ljudske vrste "od Kine do Perua". To je treći element u osamnaestom veku, koji utire put modernim orijentalistima. Ono što danas zovemo istoricizmom ideja je osamnaestog veka; Viko, Herder i Haman između ostalih verovali su da su sve kulture organski i iznutra koherentne, povezane duhom, genijem, klimom, ili nacionalnom idejom u koju bi jedan autsajder mogao prodreti samo činom istorijske simpatije. Zato je Herderovo delo *Ideje o filozofiji istorije čovečanstva* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791) bilo panoramski prikaz različitih kultura, od kojih je svaka bila prožeta protivničkim kreativnim duhom, svaka pristupačna samo posmatraču koji je svoje predrasude žrtvovao *uosećavanju*. Prožet populističkim i pluralističkim osećanjem istorije, koje su zastupali Herder i drugi,[6] osamnaestovekovni um je mogao da slomi doktrinarne zidove po-

[5] P. M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley and Sale", u *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), str. 302. Vidi i Holtovo delo *The Study of Modern Art History* (London: School of Oriental and African Studies, 1965).

[6] Pogled na Herdera kao populistu i pluralistu zastupa Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Viking Press, 1976)

dignute između Zapada i islama i da uoči skrivene elemente sličnosti između sebe i Orijenta. Čuveni primer te (obično selektivne) identifikacije kroz simpatiju je Napoleon. Drugi je Mocart; *Čarobna frula* (u kojoj se masonski kodovi mešaju sa vizijama bezazlenog Orijenta) i *Otmica iz saraja* pronalaze upravo na Orijentu posebno velikodušan oblik ljudskosti. A to je, mnogo više nego pomodna ljubav prema "turskoj" muzici, izazvalo Mocartovu simpatiju prema Istoku.

Ipak, veoma je teško razdvojiti intuicije o Orijentu, kakve su Mocartove, od čitavog niza pre-romantičarskih i romantičarskih prikazivanja Orijenta kao egzotičnog područja. Popularni orijentalizam tokom poznog osamnaestog i ranog devetnaestog veka ušao je u modu kao veoma intenzivan. Ali čak i ta moda, koju je lako identifikovati kod Vilijama Bekforda, Bajrona, Tomasa Mura i Getea ne može se tek tako odvojiti od zanimanja za gotski roman, pseudo-srednjovekovnu idilu, vizije varvarskog sjaja i surovosti. Tako se, u nekim slučajevima, prikazivanja Orijenta mogu povezati sa Piranezijevim zatvorima, u drugim s Tijepolovim raskošnim ambijentima, u trećim sa egzotičnom uzvišenošću slikarstva poznog osamnaestog veka.[7] Kasnije tokom XIX veka, u delima Ežena Delakroa i desetinâ drugih francuskih i britanskih slikara, orijentalna žanrovska slika uvela je u vizuelni izraz reprezentaciju i postala samosvojni stil (koji ova knjiga, na žalost, mora da ostavi po strani). Senzualnost, obećanje, užas, uzvišenost, idilično zadovoljstvo, intenzivna energija: Orijent kao figura u pred-romantičarskoj, pre-tehničkoj orijentalističkoj imaginaciji evropskog poznog osamnaestog veka zaista je u sebi nosio svojevrsno kameleonsko svojstvo, koje je (pridevski) nazvano "orijentalnim".[8] Ali, taj slobod-

[7] O takvim motivima i prikazivanjima vidi: Jean Starobinski, *The Invention of Liberty, 1700-1789*, trans. Bernard C. Smith (Geneva: Skira, 1964).

[8] Postoji nekoliko studija o ovom suviše malo istraživanom predmetu. Veoma poznate su: Martha P. Conant, *The Oriental Tale*

nolebdeći Orijent biće ozbiljno potkresan s usponom akademskog orijentalizma.

Četvrti element koji je pripremao put za moderne orijentalističke strukture bio je nepodeljeni impuls da se priroda i čovek klasifikuju po tipovima. Najveća imena su, naravno, Line i Bifon, ali je intelektualni proces kojim se telesno (a ubrzo moralno, intelektualno i spiritualno) prostiranje – tipična materijalnost objekta – moglo transformisati od čistog prizora u preciznu srazmeru karakterističnih elemenata bio široko rasprostranjen. Line je rekao da bi svako opažanje o prirodnom tipu "trebalo da bude proizvod broja, oblika, proporcije, situacije"; i zaista, ako čovek pogleda Kanta, Didroa ili Džonsona, svuda postoji slična sklonost prema naglašavanju opštih crta, redukovanju velikog broja predmeta na manji broj rasporedivih i opisivih *tipova*. U istoriji prirode, antropologiji, u kulturalnoj generalizaciji, tip je imao poseban *karakter*, koji je posmatraču stavljao na raspolaganje oznaku i, kako kaže Fuko, "kontrolisanu derivaciju". Ti tipovi i karakteri pripadali su sistemu, mreži uodnošenih generalizacija. Otuda,

> sve oznake moraju biti ostvarene uspostavljanjem izvesnog odnosa prema svim drugim oznakama. Znati šta se tačno odnosi na jednu individuu znači imati pred sobom klasifikaciju – ili mogućnost klasifikovanja – svih drugih.[9]

in England in the Eighteenth Century (1908; reprint ed., New York: Octagon Books, 1967); Marie E. de Meester, *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century, Anglistische Forschungen*, no. 46 (Heidelberg, 1915); Byron Porter Smith, *Islam in English Literature*, (Beirut: American Press, 1939). Vidi i: Jean-Luc Doutrelant, "L'Orient tragique au XVIII^e siècle", *Revue des Sciences Humaines* 146 (April-June 1972): 255-282.

[9] Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1970), str. 138, 144. Vidi i: François Jacob, *The Logic of Life: A History of Heredity*, prev. Betty E. Spillmann (New York: Pantheon Books, 1973), str. 50 i

U spisima filozofa, istoričara, enciklopedista i esejista nalazimo da se karakter-kao-oznaka javlja u vidu fiziološko-moralne klasifikacije: postoje, recimo, divlji ljudi, Evropljani, Azijati, i tako dalje. Oni se, naravno, javljaju kod Linea, ali i kod Monteskjea, Džonsona, Blumenbaha, Semeringa, Kanta. Fiziološke i moralne karakteristike raspodeljuju se manje ili više ravnomerno: Amerikanac je "crven, koleričan, uspravan", Azijat "žut, melanholičan, rigidan", Afrikanac "crn, flegmatičan, nehajan".[10] Ali, takve oznake stekle su snagu tek kad su, kasnije tokom XIX veka, povezane sa karakterom kao derivacijom, kao genetičkim tipom. Kod Vikoa i Rusoa, na primer, snaga moralne generalizacije uvećana je zahvaljujući tome što je veoma precizno pokazano da su upečatljive, gotovo arhetipske figure – primitivni ljudi, divovi, heroji – izrasli iz postojećih moralnih, filozofskih, čak jezičkih pitanja. Zato su, kad se govorilo o "orijentalcu", primenjivani univerzalni genetski pojmovi kakvi su njegovo "primitivno" stanje, njegove primarne karakteristike, njegovo posebno duhovno zaleđe.

Četiri elementa koje sam opisao – ekspanzija, istorijska konfrontacija, simpatija, klasifikacija – predstavljaju struje osamnaestovekovne misli, zahvaljujući čijem prisustvu nastaju specifične intelektualne i institucionalne strukture modernog orijentalizma. Bez njih, orijentalizam, kao što ćemo sada videti, ne bi mogao da se pojavi. Štaviše, zahvaljujući tim elementima, Orijent uopšte i islam posebno više nisu ispitivani u usko religijskom okviru u kojem ih je do tada ispitivao (i o njima sudio) hrišćanski Zapad. Drugim rečima, moderni orijentalizam proizlazi iz sekularizovanih elemenata kulture XVIII veka. Najpre, ekspanzija Orijenta u geografskom smislu unapred, prema istoku, i u vremenskom unatrag, znatno je olabavila, čak i ukinula biblijski okvir. Referentne tačke više nisu bile hrišćanstvo i judaizam, sa svojim prilično skromnim kalendarima i mapama, nego Indija, Kina, Japan i Sumeri, budizam, sanskrit, zoroastrizam i manuizam. Drugo, sposobnost da se s ne-evropskim i nejudeo-hrišćanskim kulturama ophodi istorijski (a ne reduktivno, kao s temom eklezijastičke politike) ojačana je kad je shvatanje same istorije postalo radikalnije nego pre; ispravno razumeti Evropu značilo je i razumeti objektivne odnose između Evrope i njenih ranije nedosežnih temporalnih i kulturalnih granica. U izvesnom smislu, ideja Jovana od Segovije o *contraferentia* između Orijenta i Evrope realizovana je, ali na potpuno sekularan način; Gibon je mogao da tretira Muhameda kao istorijsku figuru koja je uticala na Evropu, a ne kao dijaboličnog nitkova koji lebdi negde između magije i lažnog proroštva. Treće, selektivna identifikacija s tuđim regionima i kulturama skršila je tvrdokornost Ja i identiteta, koji su bili polarizovani na zajednicu vernika spremnih za boj, u sukobu sa varvarskim hordama. Granice hrišćanske Evrope više nisu služile kao neka vrsta carinarnice; pojmovi ljudske povezanosti i mogućnosti koje su dostupne ljudima stekli su veoma širok opšti legitimitet, suprotan parohijalnom. Četvrto, klasifikacije ljudske vrste sistematski su se umnožavale kako su se mogućnosti označavanja i derivacije usavršavale izlazeći izvan granicâ onih kategorijâ koje je Viko nazivao plemenitim i svetim nacijama; rasa, boja, poreklo, temperament, karakter i tipovi nadvladali su razliku između hrišćana i svih ostalih.

No, ako ovi međusobno povezani elementi predstavljaju tendenciju sekularizovanja, to ne znači da su stari religijski obrasci ljudske istorije i sudbine i "egzistencijalne paradigme" jednostavno uklonjeni. Daleko od toga: oni su rekonstituisani,

---

passim, i: Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (Paris: Gustave-Joseph Vrin, 1969), str. 44-63.

[10] Vidi John G. Burke, "The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology", u *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley and Maximillian E. Novak (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1972), str. 262-268. Vidi i: John Biou, "Lumières et anthropophagie", *Revue des Sciences Humaines* 146 (April-June 1972): 223-234.

nanovo grupisani, nanovo raspoređeni u sekularne sisteme koje smo upravo nabrojali. Svako ko je proučavao Orijent morao je da se služi sekularnim vokabularom kako bi bio u duhu ovih sistema. No, ako je orijentalizam stvorio vokabular, pojmovni repertoar, tehnike – a to je ono što je, od kraja XVIII veka nadalje, orijentalizam *činio* i što je *bio* – on je takođe, kao neotuđeni tok svog diskursa, zadržao i rekonstruisani religijski impuls, naturalizovani supernaturalizam. Pokušaću da pokažem da je taj impuls orijentalizma proizlazio iz koncepcije koju je orijentalist imao o sebi samom, o Orijentu i o svojoj disciplini.

Moderni orijentalist je, po sopstvenom mišljenju, bio junak koji spasava Orijent od mračnjaštva, otuđenja i začudnosti koju je on sâm ispravno istakao. Njegovo istraživanje je rekonstruisalo izgubljene orijentalne jezike, običaje, čak mentalitet, kao što je Šampolion rekonstruisao egipatske hijeroglife sa stene u Rozeti. Specifične orijentalističke tehnike – leksikografija, gramatika, prevod, kulturalno dekodiranje – obnovile su, osvetlile, ponovno potvrdile vrednosti kako drevnog, klasičnog Orijenta, tako i tradicionalnih disciplina filologije, istorije, retorike i doktrinarne polemike. Ali, u tom su se procesu Orijent i orijentalističke discipline dijalektički promenili, jer nisu mogli da prežive u prvobitnoj formi. Orijent, čak i u "klasičnom" obliku, koji su orijentalisti obično proučavali, modernizovan je, vraćen u sadašnjost; tradicionalne discipline takođe su uvedene u savremenu kulturu. No, i jedno i drugo nosilo je tragove *moći* – moći da se Orijent vaskrsne, zapravo kreira, moći koja je boravila u novim, naučno uznapredovalim tehnikama filologije i antropološke generalizacije. Ukratko, prenoseći Orijent u moderni svet, orijentalist je mogao da slavi svoj metod i svoj položaj kao metod i položaj sekularnog tvorca, čoveka koji je stvorio nove svetove kao što je bog nekada stvorio stare. Kako bi se ti metodi i ti položaji prenosili dalje od životnog veka bilo kog individualnog orijentaliste, postojala bi sekularna tradicija kontinuiteta, red disciplinovanih metodologa, čije se bratstvo ne bi zasnivalo na krvnom poreklu, nego na zajedničkom diskursu,

praksi, biblioteci, nizu primljenih ideja, ukratko na doksologiji zajedničkoj svima koji su ušli u taj red. Flober je bio dovoljno mudar da predoseti da će kroz određeno vreme moderni orijentalist postati prepisivač, kao Buvar i Pekiše; ali, u ranim danima, u vreme karijere Silvestra de Sasija i Ernesta Renana, takva opasnost nije bila na vidiku.

Moja je teza da se suštinski aspekti moderne orijentalističke teorije i prakse (iz koje je nastao savremeni orijentalizam) mogu shvatiti ne kao iznenadni porast znanja o Orijentu, nego kao niz struktura nasleđenih iz prošlosti, sekularizovanih, nanovo raspoređenih i nanovo oblikovanih zahvaljujući disciplinama kakva je filologija, a koje su sa svoje strane naturalizovana, modernizovana i laicizirana zamena za hrišćanski supernaturalizam (ili su njegova verzija). U obliku novih tekstova i ideja, Istok je prilagođen ovim strukturama. Lingvisti i istraživači kakvi su bili Džouns i Anketil svakako su doprineli stvaranju modernog orijentalizma, ali je ono što moderni orijentalizam razlikuje kao polje, grupu ideja, diskurs upravo rad generacije koja je došla posle njih. Ako kao prvo iskustvo koje je omogućilo moderni orijentalizam uzmemo Napoleonov pohod (1798-1801), možemo junake koji su ga inaugurisali – u islamskim studijama, Sasi, Renan i Lejn – da smatramo graditeljima ovog polja, tvorcima tradicije, praroditeljima orijentalističkog bratstva. Sasijeva, Renanova i Lejnova zasluga bila je što su postavili orijentalizam na naučnu i racionalnu osnovu. To je podrazumevalo ne samo njihov vlastiti egzemplarni rad, nego i stvaranje rečnika i ideja koji bi mogli biti korišćeni bezlično, od strane svakoga ko bi želeo da bude orijentalista. Njihova inauguracija orijentalizma bila je značajno postignuće. Omogućila je naučnu terminologiju; proterala je nerazumljivost i ustanovila poseban oblik osvetljavanja Orijenta; utvrdila je figuru orijentaliste kao središnjeg autoriteta *za* Orijent; legitimizovala je posebnu vrstu specifično koherentnog orijentalističkog rada; stavila je u kulturalni protok jedan oblik diskursa, zahvaljujući kojem će se od tada

moći govoriti *u ime* Orijenta; iznad svega, delo inauguratora ocrtalo je polje proučavanja i porodicu ideja koji su, sa svoje strane, mogli da obrazuju zajednicu naučnika, čije su poreklo, tradicije i ambicije bile u isti mah inherentne polju proučavanja i dovoljno spoljašnje za opšti prestiž. Što je više Evropa tokom XIX veka ulazila na Orijent, to je više orijentalizam sticao javno samopouzdanje. No, ne treba da nas mnogo iznenađuje što se taj dobitak podudarao sa gubitkom originalnosti, jer je njegov modus od početka bila rekonstrukcija i ponavljanje.

Završna napomena: ideje, institucije, figure poznog XVIII i XIX veka, kojima ću se baviti u ovom poglavlju, važan su deo, ključna elaboracija, prve faze onog veka u kojem je došlo do najvećeg poznatog sticanja teritorija. Do kraja Prvog svetskog rata, Evropa je kolonizovala 85 procenata planete. Reći da je moderni orijentalizam bio jedan vid kako imperijalizma tako i kolonijalizma, ne znači reći nešto naročito sporno. No, nije dovoljno reći to; potrebno je to proraditi analitički i istorijski. Mene zanima da pokažem kako moderni orijentalizam, za razliku od prekolonijalne svesti Dantea i Erbeloa, otelovljuje sistemsku disciplinu *akumulacije*. I daleko od toga da bude samo intelektualna ili teorijska crta, to je orijentalizam načinilo fatalno sklonim sistemskoj akumulaciji ljudskih bića i teritorija. Rekonstruisati mrtav ili izgubljen orijentalni jezik značilo je, u krajnjoj liniji, rekonstruisati mrtav ili zanemareni Orijent; značilo je, takođe, da rekonstruktivna preciznost, nauka, čak i imaginacija mogu da utru put za ono što će na Orijentu kasnije, na terenu, učiniti vojske, administracija i birokratija. Na određeni način, potvrda orijentalizma nije ležala samo u njegovom intelektualnom ili umetničkom uspehu, nego i u njegovoj kasnijoj efikasnosti, korisnosti, autoritetu. On svakako u svim ovim elementima zaslužuje ozbiljnu pažnju.

2. Silvester de Sasi i Ernest Renan: *Racionalna antropologija i filološka laboratorija*

U životu Silvestra de Sasija dva su momenta od velike važnosti – herojski napor i posvećenost pedagoškoj i racionalnoj korisnosti. Rođen 1757. u jansenističkoj porodici tradicionalnih *notara*, Antoan-Isak-Silvester školovao se u benediktinskoj opatiji kod privatnih učitelja, koji su ga poučavali najpre arapskom i sirijskom, zatim haldejskom, i najzad hebrejskom jeziku. Posebno je arapski bio jezik koji mu je otvorio Orijent, jer je, prema Žozefu Rejnou, orijentalna građa, i sveta i profana, u svojoj najstarijoj i najinstruktivnijoj formi nađena baš na arapskom.[11] Iako legitimist, on je 1769. imanovan za prvog učitelja arapskog jezika u novoosnovanoj školi za *žive orijentalne jezike* (*langues orientales vivantes*), čiji je direktor postao 1824. Godine 1806. imenovan je za profesora na Collège de France, mada je od 1805. bio orijentalist rezident u Francuskom ministarstvu spoljnih poslova. Tamo mu je posao (neplaćen do 1911) bio da prevodi biltene Grande Armée i Napoleonov *Manifesto* iz 1806, u kojem je izražena nada da je mogućno podstaći "muslimanski fanatizam" protiv ruskog pravoslavlja. Ali, tokom mnogih potonjih godina Sasi je obrazovao tumače za Francuski orijentalni dragomanat, kao i buduće naučnike. Kad su Francuzi okupirali Alžir 1830. upravo je Sasi preveo proglas Alžircima; ministar inostranih poslova, a povremeno i ministar rata po pravilu su ga konsultovali u svim pitanjima vezanim za Orijent. U 75. godini zamenio je Dasijea na mestu sekretara Académie des Inscriptions, a postao je i kustos za orijentalne rukopise u Bibliothèque royale. Tokom čitave duge i izuzetne karijere njegovo ime je s pravom povezivano sa restrukturaci-

---

[11] Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), str. 111.

jom i preoblikovanjem obrazovanja (posebno orijentalnih studija) u postrevolucionarnoj Francuskoj.[12] Zajedno sa Kivijeom, Sasi je 1832. dobio titulu francuskog pera.

Sasijevo ime ne povezuje se s počecima modernog orijentalizma samo zato što je on bio prvi predsednik Société asiatique (osnovanog 1822), već i zato što je njegovo delo dalo profesiji čitav sistemski korpus tekstova, pedagošku praksu i naučnu tradiciju, a uspostavilo je i važnu sponu između orijentalističke nauke i državne politike. U Evropi prvi put posle Bečkog kongresa, u Sasijevom delu postojao je samosvestan metodološki princip, vremenski paralelan s naučnom disciplinom. Ništa manje važno nije ni to što je Sasi sebe uvek osećao kao čoveka koji stoji na početku važnog revizionističkog projekta. Bio je samosvesni inaugurator i, da priđemo suštini naše opšte teze, u svojim spisima je delovao kao sekularizovani duhovnik, za kojeg su Orijent i njegovi proučavaoci bili doktrina i parohijani. Vojvoda de Brolji, njegov savremenik i veliki poštovalac, rekao je da Sasijevo delo izmiruje metod naučnika s metodom učitelja Biblije i da je Sasi čovek koji je izmirio "Lajbnicove ciljeve s Bosijeovim naporima".[13] Shodno tome, sve što je napisao bilo je upućeno upravo studentima (u slučaju njegovog prvog dela, *Principes de grammaire générale /Principi opšte gramatike/* iz 1799, student je bio njegov sin) i nije prikazivano kao novina, nego kao revidirani ekstrakt najboljega što je već učinjeno ili napisano.

Te dve karakteristike – didaktička prezentacija za studente i iskazana namera ponavljanja putem revizije i ekstrakta – imaju ključni značaj. Sasijevi tekstovi uvek otkrivaju boju glasa koji govori; njegova proza prožeta je zamenicama prvog lica, ličnim kvalifikacijama, retoričkim prisustvom. Čak i tamo gde je najmanje jasan – kao u akademskoj belešci o sasanidskoj numizmatici iz trećeg veka – njegov čitalac ne oseća toliko pero koje

[12] O tim i drugim detaljima vidi ibid., str. i-xxxiii.

[13] Duc de Broglie, "Éloge de Silvestre de Sacy", u Sacy, *Mélanges de littérature orientale* (Paris: E. Ducrocq, 1833), str. xii.

piše, koliko glas koji govori. Osnovni ton njegovog dela sadržan je u prvoj rečenici posvete kojom svome sinu namenjuje svoje *Principes de grammaire gé-nérale*: "C'est a toi, mon cher Fils, que ce petit ouvrage a été entrepris" (Zbog tebe, dragi moj sine, latio sam se ovog malog dela) – što će reći: to pišem ili govorim tebi, jer ti treba da znaš te stvari, a kako one ne postoje ni u kakvom upotrebljivom obliku, ja sam taj posao obavio za tebe. Direktno obraćanje: korisnost: napor: neposredna i blagotvorna racionalnost. Jer, Sasi je verovao da se sve može učiniti jasnim i logičnim, bez obzira koliko je zadatak težak i koliko je predmet neproziran. Tu se, u istom stilu, udružuju Bosijeova strogost i Lajbnicov apstraktni humanizam, a uz to i Rusoov *ton*.

Efekat Sasijevog tona sastoji se u tome što on oblikuje krug koji njega i njegovu publiku jasno odvaja od širokog sveta, na način na koji učitelj i učenici u zatvorenoj učionici takođe oblikuju jasno odvojen prostor. Za razliku od građe fizike, filozofije ili klasične književnosti, građa orijentalnih studija je tajanstvena; važna je za ljude koji se već zanimaju za Orijent, ali žele da ga upoznaju bolje, na sređeniji način, i tu je pedagoška disciplina više efektivna nego atraktivna. Govornik didakt *razvija* svoju građu pred učenikom, čija je uloga da primi što mu se daje u obliku brižljivo odabranih i raspoređenih tema. Pošto je Orijent star i dalek, učiteljevo razvijanje je restoracija, re-vizija onoga što je iščezlo iz šireg znanja. A pošto (prostorno, vremenski, kulturalno) prebogati Orijent ne može biti u celosti prikazan, treba prikazati samo njegove najreprezentativnije delove. Zato se Sasi usredsređuje na antologiju, hrestomatiju, tablo, istraživanje generalnih principa, u kojima se Orijent kroz relativno mali niz snažnih primera iznosi pred proučavaoce. Takvi primeri su snažni iz dva razloga: jedno, zato što odslikavaju snagu koju Sasi ima kao zapadni autoritet koji svesno uzima sa Orijenta ono što je zbog njegove udaljenosti i ekscentričnosti do sada bilo skriveno, i drugo, zato što ti primeri imaju (ili su zahvaljujući orijentalistima dobili) semiotičku snagu da označavaju Orijent.

Čitavo Sasijevo delo je suštinski kompilatorsko; zbog toga je ceremonijalno didaktično i pomno revizionističko. Pored *Principes de grammaire générale* napisao je i *Chrestomathie arabe* (Arapska hrestomatija) u tri toma (1806-1827), antologiju arapskih gramatičkih spisa (1825), arapsku gramatiku iz 1810 (*à l'usage des élèves de l'École spéciale* /za učenike stručne škole/), rasprave o arapskoj prozodiji i o religiji Druza i mnogobrojna kratka dela o orijentalnoj numizmatici, onomastici, epigrafiji, geografiji, istoriji i težinama i merama. Načinio je i zamašan broj prevoda i dva obimna komentara o *Kalili i Dumni* i o *Maqametu* al-Haririja. Sasi je bio jednako delotvoran kao izdavač, memoarista i istoričar moderne nauke. Bilo je veoma malo onoga što je vredno pažnje u srodnim disciplinama, sa čime nije bio *au courant* /upoznat/, mada su njegovi vlastiti tekstovi bili prostodušni i, tamo gde se nisu ticali orijentalizma, usko pozitivistički.

No, kad je 1802. Napoleon ovlastio Institut de France da formira *tableau générale* /opšti pregled/ stanja i napredovanja naukâ i umetnosti od 1789, Sasi je odabran da bude u timu pisaca; bio je najrigorozniji među specijalistima i najistoričniji među generalizatorima. Dasijeov izveštaj, u svojoj nezvaničnoj formi, prenosio je mnoge od Sasijevih naklonosti i sadržavao njegove priloge o stanju orijentalističke nauke. Naziv izveštaja – *Tableau historique de l'érudition française* /Istorijski pregled francuske učenosti/ – najavljuje novu istorijsku svest (kao suprotnost sakralnoj). Takva svest je dramska: nauka se može upriličiti u pozorišnom okviru, takoreći, gde se njen totalitet može doista sagledati. Upućen caru, Dasijeov predgovor je savršeno utvrdio temu. Zahvaljujući pregledu kao što je ovaj, omogućeno je da se učini nešto što ranije nije pokušao nijedan suveren, naime da se, jednim *coup d'oeil* /pogledom/, usisa svekoliko ljudsko znanje. Da je takav *tableau historique* /istorijski pregled/ preduzet ranije, nastavio je Dasije, danas bismo posedovali mnoga remek-dela koja su sada ili izgubljena ili uništena; cilj i korisnost tabloa je da sačuva znanje i učini ga nepo-

sredno pristupačnim. Dasije je nagovestio da je taj zadatak postao jednostavniji zahvaljujući Napoleonovom pohodu na Orijent, čiji je jedan od rezultata bilo podizanje stepena poznavanja moderne geografije.[14] (Nigde bolje nego u čitavom Dasijeovom *discours* ne vidimo kako dramska forma *tableau historique* ima svoj upotrebni ekvivalent u arkadama i tezgama modernih robnih kuća.)

Važnost koju *Tableau historique* ima za razumevanje inauguralne faze orijentalizma leži u tome što on eksteritorizuje formu orijentalističkog znanja i njegove karakteristike, a isto toliko opisuje i odnos orijentaliste prema njegovom predmetu. Na stranicama o orijentalizmu – i drugde u svojim tekstovima – Sasi govori kako je njegovo delo *otkrilo, iznelo na svetlost dana, spaslo* ogromnu količinu nepoznate građe. Zašto? Da bi je *iznelo pred* studente. Jer, kao i svi njegovi naučni savremenici, Sasi je smatrao da je naučno delo pozitivan doprinos građevini koju su podigli svi naučnici zajedno. Znanje je suštinski značilo *učiniti* građu *vidljivom*, a cilj tabloa bio je da konstruiše neku vrstu bentamovskog panoptikuma. Naučna disciplina je zato bila specifična tehnologija moći: pružala je svome korisniku (i njegovim učenicima) oruđa i znanje koje je za njega (ako je bio istoričar) dotle bilo izgubljeno.[15] Doista, rečnik specijalizovane moći i sticanja posebno se povezuje sa Sasijevom reputacijom pionira orijentaliste. Kao naučnik, bio je heroj, jer se uspešno uhvatio u koštac sa nesavladivim teškoćama; osvojio je sredstva pomoću kojih je svojim studentima predstavio polje koje još uopšte nije ni postojalo. Vojvoda de Brolji rekao je za Sasija da je *napravio* knjige, pravila, primere. Rezultat je bio stvaranje

---

[14] Bon Joseph Dacier, *Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789* (Paris: Imprimerie impériale, 1810) str. 23, 35, 31.

[15] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977), str. 193-194.

građe o Orijentu, metoda za njegovo proučavanje i uzoraka koje čak ni Orijentalci nisu imali.[16]

U poređenju sa mukama helenista i latinista koji su radili u timu Instituta, Sasijeve muke bile zu užasne. Oni su imali tekstove, konvencije, škole; on nije, što je značilo da je morao da ih stvori. Dinamika primarnog gubitka i potonjeg dobitka u Sasijevim tekstovima je opsesivna; njegova investicija – odista ogromna. Kao i njegove kolege, i on je verovao da znati znači videti – panoptički, tako reći – ali za razliku od svojih kolega, on nije morao samo da identifikuje znanje, nego i da ga dešifruje, protumači i, što je najteže, da ga učini dostupnim. Sasijevo dostignuće bilo je što je proizveo čitavo polje. Kao Evropljanin, on je temeljno pretražio orijentalne arhive; mogao je to da učini ne napuštajući Francusku. Tekstove koje bi izdvojio vraćao je potom natrag; obradio bi ih; zatim bi ih anotirao, kodifikovao, rasporedio i komentarisao. Vremenom, Orijent kao takav postao je manje važan od onoga što je orijentalist učinio od njega; stoga, pošto ga je Sasi preveo u zatvoreno diskurzivno područje pedagoškog tabloa, orijentalistov Orijent je oklevao da iziđe u stvarnost.

Sasi je bio suviše pametan da bi svoja shvatanja i praksu ostavio bez argumenata koji će ih podupreti. Pre svega, on je uvek jasno iznosio zbog čega "Orijent" sam za sebe ne može da opstane na terenu evropskog ukusa, razumevanja ili strpljenja. Sasi je branio korisnost i interes ostvarenja u kakva je spadala, recimo, arapska poezija, ali ono što je u stvari govorio bilo je da orijentalist mora adekvatno da transformiše arapsku poeziju kako bi ona mogla da bude cenjena. Razlozi su bili široko epistemološke prirode, ali su sadržavali i samoopravdanje orijentaliste. Arapsku poeziju stvorili su ljudi sasvim strani (Evropljanima), pod veoma različitim klimatskim, socijalnim i istorijskim uslovima potpuno drugačijim od onih koje poznaju Evropljani; uz to, takvu poeziju hrane "mišljenja, predrasude, verovanja i praznoverja koja možemo razumeti tek posle dugog i tegobnog proučavanja". Čak i ako prođe kroz strogi specijalni trening, Evropljaninu, "koji je stigao do višeg stepena civilizacije", veliki deo opisa neće biti pristupačan. No, ono što možemo da savladamo od velike je važnosti za nas kao Evropljane, naviknute da otkrivamo svoje spoljašnje atribute, svoje telesne aktivnosti i svoj odnos prema prirodi. Stoga je korist od orijentaliste što će on za svoje sunarodnike učiniti pristupačnim širok opseg neobičnih iskustava, i što je još vrednije, onu vrstu književnosti koja može da nam pomogne da shvatimo "istinski božansku" poeziju Jevreja.[17]

Tako, ako je orijentalist neophodan zato što iz dubina udaljenog Orijenta uspeva da izvuče neki koristan dragulj i što Orijent nije mogućno poznavati bez njegovog posredništva, takođe je istina da orijentalne tekstove ne treba uzimati u celini. To je Sasijev uvod u njegovu teoriju fragmenata, uobičajenu romantičarsku temu. Nisu samo orijentalni književni proizvodi suštinski tuđi Evropljanima; oni, takođe, nisu dovoljno zanimljivi, niti su napisani s dovoljno "ukusa i kritičkog duha" da bi ih vredelo objavljivati izuzev kao izvode (*pour mériter d'être publiés autrement que par extrait*).[18] Zato se od orijentaliste traži da *prikaže* Orijent kroz niz reprezentativnih fragmenata, fragmenata nanovo objavljenih, protumačenih, anotiranih i okruženih nizom drugih fragmenata. Za takvu prezentaciju potreban je poseban žanr: hrestomatija, i upravo se tu, u Sasijevom slučaju, najdirektnije i najprofitabilnije pokazuju korisnost i zanimljivost Orijentalizma. Sasijevo najčuvenije delo bila je trotomna *Chrestomathie arabe*, koja je, tako reći, od sa-

[16] Broglie, "Éloge de Silvestre de Sacy", str. 107.

[17] Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, str. 107, 110, 111-112.

[18] Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes* (vol. 1, 1826; reprint ed., Osnabrück: Biblio Verlag, 1973), str. viii.

mog početka nosila beleg arapskog kupleta: "Kitab al-anis al-mufid lil-Taleb al-mustafid;/ wa gam'i al shathur min manthoum wa manthur" (Knjiga prijatna i korisna za studioznog đaka;/ ona okuplja fragmente kako poezije, tako i proze).

Sasijeve antologije veoma su široko korišćene u Evropi tokom nekoliko generacija. Iako se tvrdilo da je ono što sadrže tipično, one prikrivaju cenzuru Orijenta koju je obavio orijentalist. Štaviše, unutrašnji poredak njihovog sadržaja, raspored njihovih delova, izbor fragmenata, nikada ne otkrivaju njihovu tajnu; čitalac ima utisak da fragmenti, ako nisu izabrani zbog svoje važnosti, svog hronološkog razvoja ili estetske lepote (kao što Sasijevi nisu bili), ipak moraju otelovljavati izvesnu orijentalnu prirodnost, ili tipičnu neizbežnost. Ali ni to se nikada ne kaže. Sasi prosto tvrdi da se potrudio radi svojih studenata, kako bi ih oslobodio obaveze da nabavljaju (ili čitaju) groteskno veliku biblioteku orijentalne građe. Vremenom, čitalac zaboravlja napor orijentaliste i prima restrukturaciju Orijenta kakvu nalazi u hrestomatiji kao Orijent *tout court* /ukratko/. Objektivna struktura (označavanje Orijenta) i subjektivna restruktura (Orijent kako ga prikazuje orijentalist) postaju zamenljivi. Orijent je prekriven orijentalistovom racionalnošću; principi te racionalnosti postaju njegovi principi. Bio je udaljen, sada je pristupačan; bio je neodrživ sam za sebe, sada je pedagoški koristan; bio je izgubljen, sada je nađen, čak iako su delovi koji nedostaju zanemareni u procesu. Sasijeve antologije ne samo da isporučuju nedostajući Orijent; one ga isporučuju Zapadu kao orijentalno prisustvo.[19] Sasijevo delo kanonizuje Orijent; ono rađa kanon tekstualnih predmeta koji se prenose od jedne generacije studenata do druge.

Živa baština Sasijevih učenika je zapanjujuća. Svaki značajan arabista u Evropi tokom XIX veka vezan je korenom svog intelektualnog autoriteta za njegovo delo. Po univerzitetima i akademijama Francuske, Španije, Norveške, Švedske, Danske, a posebno Nemačke učili su studenti koji su se formirali pored njega i kroz antologijske tabloe koje je on proizvodio.[20] Kao i sa svim drugim intelektualnim očevinama, međutim, simultano su prenošeni obogaćenje i restrikcije. Sasijeva genealoška originalnost ležala je u tome što je on tretirao Orijent kao nešto što treba restaurirati ne samo zbog neurednog i neuhvatljivog prisustva modernog Orijenta, nego i uprkos njemu. Sasi je *postavio* Arape *na* Orijent, koji je sa svoje strane bio postavljen u opšti tablo moderne nauke. Orijentalizam je, tako, pripadao evropskom akademskom znanju, ali je orijentalista morao da re-kreira njegov materijal pre nego što ovaj uđe pod svodove pod kojima stoje latinizam i helenizam. Svaki orijentalista rekreirao je svoj sopstveni Orijent u skladu sa fundamentalnim epistemološkim pravilima dobitka i gubitka, koja je uspostavio i ozakonio Sasi. Baš kao što je bio otac orijentalizma, on je bio i prva žrtva ove discipline, jer su potonji orijentalisti, prevodeći nove tekstove, fragmente i izvode u celosti izmestili Sasijevo delo isporučujući svoj vlastiti, restaurirani Orijent. Ipak, proces koji je on započeo nastavljen je, pošto je posebno filologija razvijala sistemske i institucionalne moći koje Sasi nikada nije koristio. To je bilo Renanovo postignuće: da poveže Orijent sa najnovijim komparativnim disciplinama, među kojima je filologija bila najeminentnija.

Razlika između Sasija i Renana je razlika između inauguracije i kontinuiteta. Sasi je utemeljivač, čije delo ukazuje na pojavu ovog polja i njegov status kao discipline XIX veka, sa korenima u revolucionarnom romantizmu. Renan izranja iz druge generacije orijentalizma: njegov je zadatak bio da učvrsti zvanični

---

[19] O pojmovima "supplementarity", "supply" i "supplication" vidi: Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Éditions de Minuit, 1967), str. 203 i passim.

[20] O jednom delu Sasijevih studenata i Sasijevom uticaju vidi: Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), str. 156-157.

diskurs orijentalizma, da sistematizuje njegove uvide i da ustanovi njegove intelektualne i svetovne institucije. Sasijevi lični napori pokrenuli su i oživeli polje i njegove strukture; Renan je, opet, prilagodio orijentalizam filologiji, a jedno kao i drugo intelektualnoj kulturi svoga doba, koja je intelektualno utvrdila orijentalističke strukture i dala im veću vidljivost.

Renan je bio figura za sebe, ni potpuno originalna, ni potpuno derivativna. Stoga, kao kulturalna sila ili kao važan orijentalista on ne može da se svede samo na svoju ličnost, niti pak na niz shematskih ideja u koje je verovao. Renana je najbolje shvatiti kao dinamičku silu čije su mogućnosti za njega stvorili pioniri kakav je bio Sasi, ali koji je njihova postignuća uneo u kulturu kao vrstu vrednosti koju je sam stavio u opticaj i nanovo stavljao u opticaj svojom sopstvenom (da još malo pojačamo sliku) nepogrešivom ponovnom upotrebom. Renan je figura koja se, ukratko, mora shvatiti kao tip kulturalne i intelektualne prakse, kao stil u stvaranju orijentalističkih iskaza unutar onoga što bi Mišel Fuko nazvao arhivom njegovog vremena.[21] Nije od značaja samo ono što je Renan rekao nego i kako je to rekao, šta je, ako se ima u vidu njegovo zaleđe i trening, odabrao da koristi kao svoj predmet, šta da kombinuje sa čime, i tako dalje. Renanov odnos prema njegovom orijentalnom predmetu, njegovom vremenu i publici, čak i prema njegovom vlastitom delu, može se, dakle, opisati bez vraćanja na formule koje zavise od neispitane pretpostavke ontološke stabilnosti (recimo, *Zeitgeist*-a, istorije ideja, života i vremena). Umesto toga, u stanju smo da Renana čitamo kao pisca koji čini nešto što se da opisati, na mestu koje se može definisati vremenski, prostorno i kulturalno (otuda arhivski), kako za publiku tako, što nije manje važno, i za unapređenje njegove vlastite pozicije u orijentalizmu njegovog sopstvenog doba.

[21] Fukoova karakterizacija arhiva može se naći u *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith and Rupert Sawyer (New York: Pantheon Books, 1972), str. 79-131. Gabriel Monod, jedan od Renanovih mlađih i veoma visprenih savremenika, primećuje da Renan ni u kom slučaju nije bio revolucionar u lingvistici, arheologiji ili egzegezi, ali kako je u svom vremenu imao najšira i najpreciznija znanja, bio je njihov najeminentniji predstavnik (*Renan, Taine, Michelet* [Paris: Calmann-Lévy, 1894], str. 40-41). Vidi i: Jean-Louis Dumas, "La Philosophie de l'histoire de Renan", *Revue de Métaphysique et de Morale* 77, no. 1 (January-March 1972): 100-128.

Renan je u orijentalizam došao iz filologije i upravo je izvanredno bogata i slavna kulturalna pozicija te discipline darovala orijentalizmu njegove najvažnije tehničke karakteristike. Svakome, međutim, kome reč *filologija* sugeriše suvoparno i nepovezano proučavanje reči Ničeov proglas da je on, zajedno sa najvećim duhovima XIX veka, filolog, doći će kao iznenađenje – mada ne ako se setimo reči Balzakovog Luja Lambera:

> Kakvu bi čarobnu knjigu mogao napisati onaj ko bi ispričao život i avanture reči! Nema sumnje, reč je primila različite otiske događaja za koje je korišćena; zavisno od toga na kojim je mestima korišćena, reč je budila različite utiske kod različitih ljudi; ali, zar nije još značajnije razmotriti reč u njenom trostrukom aspektu – duše, tela i pokreta?[22]

Koja je to kategorija, pitaće kasnije Niče, koja njega, Vagnera, Šopenhauera, Leopardija povezuje kao filologe? Taj pojam uključuje, reklo bi se, kako dar za izuzetno duhovno razumevanje jezika tako i sposobnost da se proizvedu dela čiji izraz ima estetsku i istorijsku snagu. Mada je filologija kao profesija rođena onoga dana 1777. godine "kada je F. A. Volf izmislio za sebe ime *stud. philol.*", Niče se ipak trudi da dokaže da su profesionalni proučavaoci grčkih i rimskih klasika uglavnom nesposobni da razumeju svoju disciplinu: "Oni nikada ne stižu do *kore-*

[22] Honoré de Balzac, *Louis Lambert* (Paris: Calmann-Lévy, n. d.), str. 4.

na stvari: nikada ne navode filologiju kao problem." Jer, jednostavno, "kao znanje o drevnom svetu, filologija, dakako, ne može trajati večno; njena građa se iscrpljuje."[23] To je ono što čopor filologa ne može da razume. Ali ono po čemu se izdvaja nekoliko izuzetnih umova koje Niče smatra vrednima hvale – ne nedvosmisleno, i ne na letimičan način koji ja sada opisujem – jeste njihov dubok odnos prema modernosti, odnos koji su stekli baveći se filologijom.

Filologija problematizuje – sebe, one koji se njome bave, sadašnjicu. Ona otelovljuje osoben uslov – biti moderan i Evropljanin, jer nijedna od ove dve kategorije nema istinsko značenje izvan odnosa prema nekoj ranijoj kulturi i vremenu. Ono što Niče takođe vidi jeste filologija *rođena*, *načinjena* u Vikoovom smislu kao znak ljudskog preduzeća, stvorena kao kategorija ljudskog otkrića, samo-otkrića i originalnosti. Filologija je način da se čovek, kao što čine veliki umetnici, istorijski kontrastno izdvoji u odnosu na vlastito vreme i neposrednu prošlost, sve i ako, paradoksalno i antinomično, čineći to, zapravo opisuje svoju modernost.

Između Fridriha Avgusta Volfa iz 1777. i Fridriha Ničea iz 1875. stoji Ernest Renan, orijentalni filolog, i čovek sa složenim i zanimljivim osećanjem za način na koji su filologija i moderna kultura povezane jedna s drugom. U delu *Budućnost nauke* (*L'Avenir de la science*, napisanom 1848, ali objavljenom tek 1890.) pisao je da su "osnivači modernog duha filolozi". A šta je moderni duh, kaže u prethodnoj rečenici, ako ne "racionalizam, kriticizam, liberalizam, [koji su svi] zasnovani istog dana

[23] Napomene o filologiji postoje u čitavom Ničeovom delu. Vidi, najpre, njegove beleške za "Wir Philologen", uzete iz njegove beležnice za period januar-jul 1875, preveo William Arrowsmith kao "Notes for 'We Philologists'", *Arion*, N. S. 1/2 (1974): 279-380; takođe, vidi i odlomke o jeziku i perspektivizmu u *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann i R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968).

kad i filologija?" Filologija je, nastavlja on, i komparativna disciplina koju poseduju samo moderni, i simbol moderne (i evropske) superiornosti; svaki napredak koji je čovečanstvo načinilo počev od XV veka može se pripisati umovima koje treba da zovemo filološkim. Posao filologije u modernoj kulturi (kulturi koju Renan zove filološkom) sastoji se u tome da nastavi da vidi realnost i prirodu jasno, odbacujući tako svaki supernaturalizam, i da nastavi da drži korak sa otkrićima u prirodnim naukama. Ali, više nego išta drugo, filologija omogućava da se stvori generalni pogled na ljudski život i na poredak stvari: "Evo me gde stojim tu u središtu, udišući miris svega, sudeći, upoređujući, kombinujući, podstičući – na taj način stižem do samog sistema stvari." Filolog poseduje nepogrešivu auru moći. I Renan izvlači svoj zaključak o filologiji i prirodnim naukama:

> Baviti se filozofijom znači poznavati stvari; sledeći lepu Kivijeovu frazu, filozofija znači *teorijski poučavati svet*. Kao i Kant, ja verujem da čisto spekulativna demonstracija nema veću vrednost od matematičke demonstracije i ne može da nas pouči ničemu u vezi sa postojećom realnošću. Filologija je *egzaktna nauka* o duhovnim predmetima [*La philologie est la science exacte des choses de l'esprit*]. Za humanističke nauke ona je ono što su fizika i hemija za filozofske nauke o telima.[24]

Malo kasnije vratiću se Renanovim citatima iz Kivijea i njegovim neprestanim pozivanjima na prirodne nauke. U ovom trenutku, primetićemo samo da je čitav srednji deo knjige *L'Avenir de la science* ispunjen Renanovim zadivljenim izveštajima o filologiji, nauci koju je, kako smatra, najteže opisati među svim ljudskim preduzećima i koja je najpreciznija među svim disciplinama. U aspiracijama filologije da bude istinska nauka o čoveku, Renan se eksplicitno povezuje sa Vikoom, Herderom, Volfom i Monteskjeom, kao i sa filološkim bezmalo-

[24] Ernest Renan, *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, 4th ed. (Paris: Calmann-Lévy, 1890), str. 141, 142-145, 146, 148, 149.

savremenicima kakvi su Vilhelm fon Humbolt, Bop i veliki orijentalist Ežen Burnuf (kojem je knjiga i posvećena). Renan smešta filologiju u središte onoga o čemu svuda govori kao o maršu znanja, i čitava knjiga zaista je manifest humanističkog meliorizma, koji, ako imamo u vidu njen podnaslov ("Pensées de 1848") i druge knjige iz 1848. kakve su *Buvar i Pekiše* i *Osamnaesti Brimer Luja Bonaparte*, nije nikakva zlobna ironija. Na neki način, dakle, manifest uopšte i Renanovi izveštaji o filologiji posebno – u to vreme već je napisao obimnu filološku raspravu o semitskim jezicima, koja mu je donela Prix Volney – stvoreni su da bi Renan kao intelektualac zauzeo jasno raspoznatljiv odnos prema velikim socijalnim pitanjima koja je postavila 1848. To što je odabrao da takav odnos oblikuje na temelju *najmanje* neposredne među svim intelektualnim disciplinama (filologije), one s najmanjim stepenom *popularne* relevantnosti, najkonzervativnije i najtradicionalnije, sugeriše krajnju promišljenost Renanove pozicije. Jer, on zapravo nije govorio kao jedan čovek svim drugim ljudima, nego pre kao refleksivni, specijalizovani glas koji, kako je napisao u predgovoru iz 1890, shvata nejednakost rasa i neophodnu dominaciju manjine nad većinom kao datu, nalazeći u njoj antidemokratski zakon prirode i društva.[25]

Ali, kako je Renan mogao da drži samoga sebe i ono što govori u tako paradoksalnoj poziciji? Jer, šta je, na jednoj strani, bila filologija ako ne nauka o celom čovečanstvu, nauka koja počiva na pretpostavci o jedinstvu ljudske vrste i vrednosti svakog ljudskog detalja; a ipak – šta je, na drugoj strani, bio filolog ako ne – kao što je dokazao sâm Renan svojim notornim rasnim predrasudama upravo protiv orijentalnih semita, čijim je proučavanjem i stvorio ime u profesiji[26] – grubi delilac ljudi na superiorne i inferiorne rase, liberalni kritičar čije je delo dalo najezoteričnije pojmove temporalnosti, porekla, razvoja, odnosa i ljudske vrednosti? Deo odgovora na to pitanje leži u činjenici da je Renan, kao što pokazuju njegova rana pisma o filološkim namerama, upućena Viktoru Kuzenu, Mišleu i Aleksandru fon Humboltu,[27] imao snažno cehovsko osećanje kao profesionalni naučnik, profesionalni orijentalist, u stvari – osećanje koje je postavilo distance između njega i masa. Ali, čini mi se da je još važnija Renanova vlastita koncepcija njegove uloge kao orijentalnog filologa unutar šire istorije, razvoja i ciljeva filologije, kako ih je on video. Drugim rečima, ono što nama izgleda kao paradoks bio je očekivani rezultat načina na koji je Renan shvatao svoju dinastičku poziciju unutar filologije, njenu istoriju i inauguralna otkrića i ono što je sâm učinio unutar nje. Zato Renana možemo okarakterisati kao nekoga ko nije govorio *o* filologiji, nego je pre *govorio filološki* sa svom žestinom posvećenika koji koristi kodirani jezik nove prestižne nauke, čiji se nijedan iskaz o jeziku ne može konstruisati ni direktno, ni naivno.

Onako kako je Renan razumeo, primio i učio filologiju, ta mu je disciplina nametnula niz doksoloških pravila. Biti filolog značilo je rukovoditi se u svojoj aktivnosti pre svega nizom skorašnjih revaluativnih otkrića koja efektivno predstavljaju početak filološke nauke i daju joj njenu vlastitu distinktivnu epistemologiju: govorim ovde o periodu od 1780. do sredine 1830, čiji se potonji deo podudara s počecima Renanovog obrazovanja. Njegove uspomene beleže kako ga je kriza religiozne vere, koja je kulminirala gubitkom vere, odvela 1845. u život naučni-

[25] Ibid., str. xiv i passim.

[26] Čitavo početno poglavlje – knj. 1, pogl. 1 – u *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, u *Oeuvres complètes*, ed. Henriette Psichari (Paris: Calmann-Lévy, 1947-1961), 8: 143-163, virtualna je enciklopedija rasnih predrasuda uperenih protiv Semita (to jest, Muslimana i Jevreja). I kroz čitavu raspravu štedro su razasuti isti pojmovi; nije drugačije ni u mnogim drugim Renanovim delima, uključujući *L'Avenir de la science*, posebno Renanove beleške.

[27] Ernest Renan, *Correspondance; 1846-1871* (Paris: Calmann-Lévy, 1926), 1: 7-12.

ka: to je bilo njegovo posvećenje u filologiju, njen pogled na svet, krizu i stil. Verovao je da na ličnoj ravni njegov život odslikava institucionalni život filologije. U svome životu, međutim, odlučio je da bude onakav hrišćanin kakav je bio nekada, samo sada bez hrišćanstva, i sa onim što je zvao "la science laïque" (laičkom naukom).[28]

Najbolji primer šta laička nauka može, a šta ne, pružilo je mnogo godina kasnije, 1878, Renanovo predavanje na Sorboni, "O uslugama koje filologija pruža istorijskoj nauci". Taj tekst otkriva da je Renan, govoreći o filologiji, jasno imao na umu religiju – na primer: čemu nas filologija, kao religija, uči u vezi s poreklom čovečanstva, civilizacije i jezika – samo da bi dokazao svojim slušaocima da filologija pruža daleko manje koherentnu, manje povezanu i pozitivnu poruku nego religija.[29] Pošto je Renan bio nepopravljivo istoričan i, kako je jednom sâm rekao, morfologičan u svojim shvatanjima, lako je pretpostaviti da se jedini način na koji je, kao sasvim mlad čovek, mogao da pređe iz religije u filološku nauku sastojao u tome da u novoj laičkoj nauci zadrži istorijski pogled na svet koji je stekao u religiji. Otuda, "izgledalo mi je da je jedno zanimanje dovoljno vredno

[28] Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, u *Oeuvres complètes*, 2: 892. Dva dela Jeana Pommiera bave se na dragoceno detaljan način Renanovim posredovanjem između religije i filologije: *Renan, d'après de documents inédits* (Paris: Perrin, 1923), str. 48-68, i *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan* (Paris: Les Belles Lettres, 1933). Novije razmatranje naći ćemo u J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan* (Paris: Emmanuel Vitte, 1956), str. 89-111. Standardni opis - načinjen više u duhu Renanove religiozne vokacije - još uvek je vredan: Pierre Lasserre, *La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIX^e siècle*, 3 toma, (Paris: Garnier Frères, 1925). U tomu 2, str. 50-166 i 265-298 korisne su kad je reč o odnosu između filologije, filozofije i nauke.

[29] Ernest Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie", u *Oeuvres complètes* 8: 1228.

da ispuni moj život; a ono je podrazumevalo – nastaviti kritičko istraživanje hrišćanstva [aluzija na Renanov glavni akademski projekt o istoriji i poreklu hrišćanstva] koristeći daleko bogatija sredstva, koja mi je ponudila laička nauka."[30] Renan je ušao u filologiju na svoj sopstveni post-hrišćanski način.

Upravo je razlika između istorije kakvu interno nudi hrišćanstvo i istorije kakvu nudi filologija, relativno nova disciplina, omogućila modernu filologiju, i Renan je to savršeno dobro znao. Jer, kad god se krajem XVIII i početkom XIX veka govorilo o "filologiji", mislilo se na *novu* filologiju, čiji su glavni uspesi podrazumevali komparativnu gramatiku, novu klasifikaciju jezikâ na porodice i konačno odbacivanje božanskog porekla jezika. Nije nikakvo preuveličavanje reći da su ta postignuća bila više ili manje direktne posledice shvatanja da je jezik u celosti ljudski fenomen. I to je shvatanje ušlo u opticaj kada je empirijski otkriveno da takozvani sveti jezici (pre svega hebrejski) nisu bili ni primordijalno drevni, ni božanskog porekla. Ono što je Fuko nazivao otkrićem jezika bilo je, dakle, sekularni događaj koji je uklonio religijsku koncepciju o bogu koji je čoveku u Raju dao jezik.[31] Jedna od posledica ove promene, kojom je etimološki, dinastički pojam jezičkog porekla zamenjen shvatanjem jezika kao autonomnog domena koji poseduje konzistentnost zahvaljujući užljebljenim unutrašnjim strukturama i koherencijama, bilo je drastično jenjavanje zanimanja za problem porekla jezika. Dok je sedamdesetih godina osamnaestog veka, kada je Herder 1772. dobio nagradu Berlinske akademije

[30] Renan, *Souvenirs*, str. 892.

[31] Foucault, *The Order of Things*, str. 290-300. Kada je diskreditovano rajsko poreklo jezika, zajedno sa njim diskreditovani su kao objašnjenje i drugi događaji – Potop, građenje Vavilonske kule. Najsadržajniju istoriju teorijâ o poreklu jezika daje Arno Borst, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Volker*, 6 tomova (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957-1963).

za esej o poreklu jezikâ, bila velika moda da se raspravlja o tom problemu, u prvoj deceniji novog veka to je u učenim evropskim raspravama bilo gotovo zabranjena tema.

Na svim stranama, i na mnogo različitih načina, ono što je Vilijem Džouns utvrdio u svojim *Anniversary Discourses* (1785-1792), ili što je Franc Bop istakao u svojoj *Uporednoj gramatici* (*Vergleichende Grammatik*, 1832), jeste da je božanska dinastija jezika konačno prekinuta i diskreditovana kao ideja. Bila je, ukratko, potrebna nova istorijska koncepcija, jer hrišćanstvo, izgleda, nije bilo kadro da preživi empirijski dokaz koji je uništio božanski status njegovog glavnog teksta. Za neke je, kako je formulisao Šatobrijan, vera bila nepokolebljiva uprkos novom saznanju da je sanskrit nastao pre hebrejskog: "Avaj! Dogodilo se da je dublje upoznavanje učenog jezika Indije sabilo bezbrojne vekove u uski krug Biblije. Kako je dobro što sam ponovo postao vernik pre no što sam morao da iskusim to poniženje.")[32] Za druge, pogotovu filologe kakav je bio sâm pionir Bop, proučavanje jezika sadržavalo je vlastitu istoriju, filozofiju i nauku, a sve je to uklonilo svaku ideju o prvobitnom jeziku koji je bog dao čoveku u Raju. Kao što je proučavanje sanskrita i ekspanzivno raspoloženje poznog osamnaestog veka pomerilo najranije početke civilizacije u znatnoj meri istočno od biblijskih zemalja, tako je i jezik postao manje stvar kontinuiteta između neke spoljašnje moći i čoveka koji govori, nego li unutrašnje polje koje kreiraju i ostvaruju korisnici jezika među sobom. Nije bilo prvog jezika, kao što – izuzev metodom o kojem ću sada raspravljati – nije bilo prostog jezika.

[32] Citirano kod: Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950), str. 69. U vezi s opasnostima od prebrzog podleganja generalizacijama o orijentalnim otkrićima vidi razmišljanja istaknutog savremenog sinologa Abela Rémusata, *Mélanges posthumes d'histoire et littérature orientales* (Paris: Imprimerie royale, 1843), str. 226 i passim.

Legat te prve generacije filologa bio je za Renana od najveće važnosti, važniji čak i od onoga što je uradio Sasi. Kad god je raspravljao o jeziku i filologiji, bilo na početku, u sredini, ili na kraju svoje duge karijere, Renan je ponavljao lekcije nove filologije, čiji su glavni stub bili anti-dinastički, anti-kontinuitetski principi tehničke jezičke prakse (nasuprot božanskoj). Lingvista ne može da gleda na jezik kao na rezultat moći koju unilateralno emanira bog. Kao što je rekao Kolridž, "jezik je oružarnica uma; on u isti mah sadrži trofeje njegove prošlosti i oružje njegovih budućih pobeda".[33] Ideja o prvom rajskom jeziku utire put heurističkoj ideji o protojeziku (indoevropski, semitski), čije postojanje nije predmet rasprave, jer je prihvaćeno da takav jezik ne može biti rekapituliran, nego samo rekonstituisan u filološkom procesu. U meri u kojoj jedan jezik služi, opet heuristički, kao merilo za sve druge, to je sanskrit u svojoj najranijoj indo-evropskoj formi. Terminologija se takođe pomerila: sada postoje *porodice* jezikâ (jasna je analogija sa ljudskom vrstom i anatomskim klasifikacijama), postoji *savršen* jezički oblik koji ne mora biti podudaran ni sa jednim "stvarnim" jezikom, i postoje prvobitni jezici samo kao funkcija filološkog diskursa, a ne po prirodi.

Ali, neki pisci su žestoko komentarisali činjenicu da su sanskrit i indijske stvari uopšte prosto preuzeli mesto hebrejskog i edenske zablude. Još 1804. Benžamen Konstan je zabeležio u svom *Intimnom dnevniku* (*Journal intime*) da ne pomišlja da u svome delu *O religiji* (*De la religion*) raspravlja o Indiji, jer su Englezi, koji poseduju to mesto, i Nemci, koji su ga neumorno proučavali, načinili od Indije *fons et origo* – izvor i poreklo – svega; a onda, tu su bili Francuzi, koji su, posle Napoleona i Šampoliona, odlučili da je sve počelo u Egiptu i na novom Ori-

[33] Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, pogl. 16, u *Selected Poetry and Prose of Coleridge*, ed. Donald A. Stauffer (New York: Random House, 1951), str. 276-277.

jentu.[34] Ovom teleološkom entuzijazmu davala je hranu posle 1808. čuvena rasprava *Über die Sprache und Weisheit der Indier* od Fridriha Šlegela, što je, reklo bi se, potvrđivalo njegov iskaz iz 1800. o Orijentu kao čistom obliku romantizma.

Ono što se od sveg tog entuzijazma za Orijent sačuvalo u Renanovoj generaciji – obrazovanoj od sredine tridesetih do poznih četrdesetih godina devetnaestog veka – bila je svest da je Orijent u intelektualnom smislu neophodan zapadnim proučavaocima jezikâ, kulturâ i religijâ. Ključan tekst tu je *Le Génie des religions* /Genij religijâ/ Edgara Kinea iz 1832, delo koje je najavilo renesansu Orijenta i postavilo Orijent i Zapad u funkcionalan međusobni odnos. Već sam pominjao ogroman značaj tog odnosa kako ga je sveobuhvatno analizirao Rejmon Švab u *La Renaissance orientale*; meni je ovde stalo samo da istaknem specifične aspekte koji počivaju na Renanovoj vokaciji filologa i orijentaliste. Kineova veza sa Mišleom, njihovo zanimanje za Herdera i Vikoa, utisnuli su im želju da se naučnik i istoričar konfrontiraju, gotovo onako kako neka publika posmatra razvoj dramskog događaja, ili kako vernik svedoči o otkrovenju, o različitom, stranom, dalekom. Kineova formulacija bila je da Orijent nudi, a Zapad raspoređuje: Azija ima svoje proroke, Evropa svoje doktore (učene ljude, naučnike: igra reči je namerna). Iz tog susreta rađa se nova dogma ili bog, ali Kineova poenta je da i Istok i Zapad u tom susretu ispunjavaju svoju sudbinu i potvrđuju svoje identitete. Ono što će se kod Renana zadržati kao naučni stav jeste slika zapadnog naučnika koji s neobično prikladne polazne tačke pogledom obuhvata pasivni, iskonski, ženski, čak ćutljivi i lenji Istok, zatim nastavlja da Istok *artikuliše*, navodeći Orijent da isporuči svoje tajne pod učenim autoritetom filologa, čija snaga proizlazi iz sposobnosti da otključa tajne, ezoterične jezike. Ono što se kod Renana nije zadržalo tokom četrdesetih godina devetnaestog veka, dok je šegrtovao kao filolog, bio je dramski stav: njega je zamenio naučni stav.

[34] Benjamin Constant, *Oeuvres*, ed. Alfred Roulin (Paris: Gallimard, 1957), str. 78.

Za Kinea i Mišlea istorija je bila drama. Kine sugestivno opisuje čitav svet kao hram, a ljudsku istoriju kao neku vrstu religijskog obreda. I Mišle i Kine *videli su* svet o kojem su raspravljali. Poreklo ljudske istorije bilo je nešto što su oni mogli da opišu istim blistavim i strasnim i dramatičnim pojmovima koje su koristili Viko i Ruso da opišu život na zemlji u primitivnim vremenima. Za Mišlea i Kinea nema sumnje da pripadaju zajedničkom evropskom romantičarskom poduhvatu "bilo u epici, ili nekom drugom velikom žanru – u drami, proznoj romansi, ili u vizionarskoj 'velikoj Odi' – poduhvatu da se radikalno preobrazi hrišćanska matrica pada, iskupljenja i pojave nove zemlje, koja će konstituisati nanovo uspostavljeni raj, u pojmove prikladne istorijskim i intelektualnim okolnostima njihovog vlastitog doba."[35] Mislim da je za Kinea ideja o novom bogu koji se rađa bila isto što i ispunjavanje mesta koje je ostavio stari bog; za Renana, međutim, biti filolog značilo je raskinuti sve veze sa starim hrišćanskim bogom, tako da umesto toga nova doktrina – verovatno, nauka – tu stoji slobodno i, takoreći, na novom mestu. Čitava Renanova karijera bila je posvećena ostvarivanju tog progresa.

On to vrlo jednostavno kazuje na kraju svog ne mnogo značajnog eseja o poreklu jezika: čovek više nije pronalazač i vreme stvaranja konačno je prošlo.[36] Postojao je period, o kojem možemo samo da nagađamo, kada je čovek doslovno *prebačen* iz ćutanja u reči. Posle toga, postojao je jezik, i zadatak pravog naučnika je da ispituje kako jezik *jeste*, a ne kako je nastao. No, ako je Renan odbacio strasnu kreaciju primitivnih vremena (koje je oduševljavalo Herdera, Vikoa, Rusoa, pa čak i Kinea i Mišlea), on uvodi novi – smišljeni – tip artificijelne kreacije, koji se ostvaruje kao rezultat naučne analize. U svojoj *leçon inaugu-*

[35] Abrams, *Natural Supernaturalism*, str. 29.

[36] Renan, *De l'origine du langage*, u: *Oeuvres complètes*, 8: 122.

rale na Collège de France (21. februara 1862) Renan je proglasio da su njegova predavanja otvorena za publiku, tako da ona može iz prve ruke da vidi "samu laboratoriju filološke nauke".[37] Svaki Renanov čitalac bi razumeo da je takav iskaz smišljen i da izrazi tipičnu, mada mlitavu ironiju, ironiju čiji je cilj manje da šokira, a više da pasivno očara. Jer Renan je nasleđivao katedru za hebrejski i njegovo se predavanje odnosilo na doprinos semitskih naroda istoriji civilizacije. Kakva bi se suptilnija uvreda mogla naneti "svetoj" istoriji nego da se božansko mešanje u istoriju zameni filološkom laboratorijom; i kakav je rečitiji način postojao da se izjavi da je savremena relevantnost Orijenta prosto u tome da bude građa za evropska istraživanja?[38] Sasijevi komparativno beživotni fragmenti raspoređeni u tabloe sada su zamenjeni nečim novim.

Uzbudljivi završetak kojim je Renan zaključio svoj *leçon* nije imao funkciju tek da poveže orijentalno-semitsku filologiju sa budućnošću i naukom. Etjen Katrmer, koji je neposredno pre Renana držao katedru za hebrejski bio je naučnik koji je mogao poslužiti kao primer za popularnu karikaturu naučnika. Čovek izvanredno vredan i pedantan, on je u svome poslu – rekao je Renan u relativno ravnodušnom sećanju napisanom za *Journal de débats* u oktobru 1857 – postupao kao radnik koji, čak i kad obavlja ogroman rad, nije kadar da vidi konstrukciju čitave građevine. Građevina je bila ništa manje nego "la science historique de l'esprit humain" (istorijska nauka o ljudskom duhu), i upravo je bila građena kamen po kamen.[39] Baš kao što Katrmer

[37] Renan, "De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation", u: *Oeuvres complètes*, 2: 320.

[38] Ibid, str. 333.

[39] Renan, "Trois Professeurs au Collège de France: Étienne Quatremère", u *Oeuvrès complètes*, str. 1: 129. Renan nije grešio u vezi s Quatremèreom, koji je imao dara da izabere zanimljiv predmet proučavanja i da ga onda učini sasvim nezanimljivim. Vidi njegove eseje "Le Goût des livres chez les orientaux" i "Des sciences chez les arabes" u njegovom *Mélanges d'histoire et de philologie orientales* (Paris: E. Ducrocq, 1861), str. 1-57.

nije pripadao tome veku, Renan je bio rešen da svojim delom bude njegov deo. Štaviše, ako je Orijent do tada izjednačavan isključivo sa Indijom i Kinom, Renanova je ambicija bila da za sebe izvaja novu orijentalnu pokrajinu, u ovom slučaju semitski Orijent. On je, bez sumnje, primećivao povremeno i svakako savremeno brkanje arapskog i sanskrita (kao u Balzakovoj *Šagrinskoj koži*, gde je arapsko pismo na sudbonosnom talismanu opisano kao sanskrit) i imajući to u vidu, odlučio je da za semitske jezike učini ono što je Bop učinio za indoevropske: to je i napisao 1855. u predgovoru za komparativnu raspravu o semitizmu.[40] Zato je Renanov plan bio da semitske jezike dovede u oštru i glamuroznu žižu *à la Bopp* i da, uz to, podigne proučavanje ovih zanemarenih inferiornih jezika na nivo strasne nove nauke o duhu *à la* Luj Lamber.

U više nego jednoj prilici Renan je sasvim nedvosmisleno tvrdio da su Semiti i semitski jezik *tvorevine* orijentalnih filoloških studija.[41] Kako je on bio taj koji je obavio proučavanje, nije mogla postojati velika nedoumica u pogledu središnjeg mesta koje u ovoj novoj, artificijelnoj tvorevini pripada njemu samom. Ali, šta je Renan u ovim slučajevima podrazumevao pod rečju *tvorevina*? I kako je ta tvorevina bila povezana sa prirodnom tvorevinom, ili pak sa tvorevinom koju su Renan i drugi pripisivali laboratoriji i klasifikatornim i prirodnim naukama, onome što je u načelu nazivano filozofskom anatomijom? Tu moramo malo da spekulišemo. Tokom čitave svoje karijere Renan je, reklo bi se, zamišljao, da je uloga nauke u ljudskom ži-

[40] Honoré de Balzac, *La Peau de chagrin*, tom 9 (*Études philosophiques* 1) u *La Comédie humaine*, ed. Marcel Bouteron (Paris: Gallimard, 1950), str. 39; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, str. 134.

[41] Vidi, na primer, *De l'origine du langage*, str. 102, i *Histoire générale*, str. 180.

votu da "čoveku precizno *kazuje* (govori ili artikuliše) reč [logos] stvari".[42] Nauka daje govor stvarima; štaviše, izvlači van, uzrokuje da bude izgovoren potencijalni govor u stvarima. Posebna vrednost lingvistike (kao nove filologije, kako je često nazivana) nije da prirodna nauka liči na nju, nego pre da ona tretira reči kao prirodne, neme objekte načinjene da otkriju svoje tajne. Setimo se da je glavni prodor u proučavanju natpisa i hijeroglifa bilo Šampolionovo otkriće da simboli na stenama iz Rozete imaju ne samo semantičke nego i *fonetske* komponente.[43] Navesti predmete da govore bilo je isto što i navesti reči da govore, dati im kontekstualnu vrednost i precizno mesto u regularnom poretku, kojim vladaju pravila. U svome prvom smislu, *creation*, tvorevina, označavala je, prema Renanovoj upotrebi reči, artikulaciju zahvaljujući kojoj predmet kakav je *semitski* može da bude shvaćen kao tvorevina te vrste. Drugo, tvorevina je označavala i okvir – u slučaju semitskog jezika, značila je orijentalnu istoriju, kulturu, rasu, duh – koji naučnik osvetljava i izvlači iz njegove nemosti. Najzad, tvorevina je bila formulacija sistemske klasifikacije, zahvaljujući kojoj je bilo

[42] Renan, *L'Avenir de la science*, str. 23. Čitav pasus glasi: "Pour moi, je ne connais qu'un seul résultat à la science, c'est de résoudre l'énigme, c'est de dire définitivement à l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer à lui-même, c'est de lui donner, au nom de la seule autorité légitime qui est la nature humaine toute entière, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'ils ne peut plus accepter" (Što se mene tiče, ja znam samo za jedan rezultat u nauci – da reši enigmu, da čoveku konačno kaže reč jedinog legitimnog autoriteta koji je čitava ljudska priroda, simbol koji mu religije pružaju u već spremnom vidu, i koji one više ne mogu prihvatiti).

[43] Vidi Madeleine V.-David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes* (Paris: S. E. V. P. E. N., 1965), str. 130.

mogućno videti objekt o kojem je reč u poređenju s drugim sličnim objektima; a pod "komparativnim" Renan je podrazumevao složenu mrežu paradigmatskih odnosa koji su postojali između semitskih i indoevropskih jezika.

Ako sam u dosadašnjem izlaganju toliko insistirao na Renanovom srazmerno zaboravljenom proučavanju semitskih jezika, imao sam za to nekoliko razloga. Semitski jezici su bili predmet naučnog proučavanja, kojem se Renan okrenuo neposredno pošto je izgubio hrišćansku veru; gore sam opisao kako je došao do toga da proučavanje semitskih jezika vidi kao zamenu za veru i kao uspostavljanje budućeg kritičkog odnosa prema njoj. Studija o semitskim jezicima bila je prva Renanova celovita orijentalistička i naučna studija (završena 1847, objavljena tek 1855); ona je u istoj meri bila sastavni deo njegovih poznih velikih radova o poreklu hrišćanstva i istoriji Jevreja, koliko ih je i pripremila. U zamisli, ako ne u ostvarenju – a zanimljivo je da ima malo standardnih ili savremenih dela, bilo iz istorije lingvistike, ili iz istorije orijentalizma, u kojima se Renan citira drugačije do s površnom pažnjom[44] – njegov semitski opus za-

[44] Renan se samo usput pominje u Schwabovom *La Renaissance orientale*, uopšte se ne pominje u Foucaultovom *The Order of Things*, a samo sa izvesnim nipodaštavanjem u *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century* od Holgera Pedersona (prev. John Webster Spargo, 1931; reprint izd., Bloomington: Indiana University Press, 1972). Max Müller u *Lectures on the Science of Language* (1861-1864): reprint izd., New York: Scribner, Armstrong & Co., 1875) i Gustave Dugat u *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, 2 toma (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868-70) ni ne pominju Renana. *Essais Orientaux* (Paris: A. Lévy, 1883) od Jamesa Darmestetera – čija je prva tema istorija, "L' Orientalisme en France" – posvećen je Renanu, ali ne pominje njegov doprinos. Mnoštvo kratkih beležaka o Renanovom stvaralaštvu nalazi se u enciklopedijskom (i izvanredno vrednom) kvazi-brodskom-dnevniku od Julesa Mohla, *Vingt-sept ans*

mišljen je kao filološki prodor, iz kojeg će on u kasnijim godinama uvek retrospektivno crpsti autoritet za svoje stavove (gotovo uvek pogrešne) o religiji, rasi i nacionalizmu.[45] Kad god je hteo da kaže nešto bilo o Jevrejima ili, recimo, o Muslimanima uvek je to činio oslanjajući se na svoju upečatljivo oštru (i nezasnovanu, izuzev u nauci koju je praktikovao) kritiku Semita. Dalje, Renanovo bavljenje semitskim jezicima bilo je zamišljeno kao doprinos kako razvoju indoevropske lingvistike, tako i diferenciranju orijentalizma. U pogledu prvog, semitski je bio niži oblik, niži kako u moralnom tako i u biološkom smislu, dok je, u pogledu drugog, bio izvesna – ako ne i sama – stabilna forma kulturalne dekadencije. Najzad, semitski je bio prva Renanova kreacija, fikcija koju je on izmislio u filološkoj laboratoriji da bi zadovoljio svoje osećanje za položaj i misiju u javnosti. Ni u kom slučaju ne treba da zaboravimo da je semitski bio za Renanov ego simbol evropske (i u skladu s tim, njegove sopstvene) dominacije nad Orijentom i njegovim vlastitim dobom.

Zato, kao grana Orijenta, semitski nije u celosti bio prirodan predmet – kakav je, recimo, vrsta majmuna – niti pak u celosti neprirodan ili božanski predmet, kakvim je nekada smatran. Semitski jezici su, pre, zauzimali srednju poziciju; njihova osobenost bila je legitimizovana inverznim odnosom prema normalnim jezicima (definiciju regularnosti davao je indoevropski), i shvaćena je kao ekscentričan, kvazi-monstruozan fenomen, delimično i zato što su biblioteke, laboratorije i muzeji mogli da služe kao mesto gde će on biti izlagan i analiziran. U svojoj raspravi, Renan je usvojio ton i metod izlaganja koji se u najvećoj meri oslanjao na knjiško znanje i posmatranje prirode kakvo su praktikovali Kivije i Žofroa Sent-Iler *père et fils* /otac i sin/. To je značajno stilsko dostignuće, jer je konzistentno omogućilo Renanu da za konceptualni okvir u kojem će razumevati jezik uzme *biblioteku* – pre nego primitivnost ili pak božansku odluku – koliko i *muzej*, mesto gde se isporučuju rezultati laboratorijskog posmatranja kako bi bili izloženi, proučavani i podučavani.[46] Renan svuda tretira normalne činjenice ljudskog sveta – jezik, istoriju, kulturu, duh, imaginaciju – kao nešto što je transformisano u nešto drugo, kao nešto na čudnovat način devijantno, zato što su semitske i orijentalne i zato što okončavaju u laboratoriji da bi bile analizirane. Tako su Semiti besni monoteisti, koji nisu proizveli nikakvu mitologiju, nikakvu umetnost, nikakvu trgovinu i nikakvu civilizaciju; njihova je svest uska i kruta; sve u svemu, oni predstavljaju "une combinaison inférieure de la nature humaine" /inferiorni sastav ljudske prirode/.[47]

---

d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 a 1867, 2 toma (Paris: Reinwald, 1879-1880).

[45] U delima koja se bave rasom i rasizmom Renan zauzima unekoliko značajan položaj. Razmatraju ga u sledećim delima: Ernest Seillière, *La Philosophie de l'impérialisme*, 4 toma, (Paris: Plon, 1903-1908); Théophile Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII*[e] *siècle et son expansion au XIX*[e] *siècle* (Brussels: Hayez, 1922); Erich Voegelin, *Rasse und Staat* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933), a tu moramo pomenuti i njegovo delo *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (Berlin: Junker und Dunnhaupt, 1933), koje, iako se ne bavi Renanovim periodom, značajno upotpunjuje *Rasse und Staat*; Jacques Barzun, *Race: A Study in Modern Superstition* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1937).

[46] U *La Renaissance orientale* Schwab ima nekoliko briljantnih stranica o muzeju, o paralelizmu između biologije i lingvistike i o Cuvieru, Balzacu i drugima; vidi str. 323 i passim. O biblioteci i njenoj važnosti za kulturu sredine XIX veka vidi: Foucault, "La Bibliothèque fantastique", što je njegov predgovor za Flaubertov *La Tentation de Saint Antoine* (Paris: Gallimard, 1971), str. 7-33. Profesor Eugenio Donato skrenuo mi je na to pažnju, i zbog toga mu dugujem zahvalnost; vidi njegov "A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction", *Modern Language Notes* 89, no. 6 (December 1974): 885-910.

[47] Renan, *Histoire générale*, str. 145-146.

Istovremeno, Renan želi da se shvati da on govori o prototipu, ne o realnom semitskom tipu s aktuelnom egzistencijom (mada je i od toga odstupio, jer je na mnogim mestima u svojim tekstovima raspravljao o savremenim Jevrejima i muslimanima bez naučne objektivnosti).[48] Tako, na jednoj strani imamo transformaciju ljudskog u specimen, a na drugoj komparativni sud zahvaljujući kojem specimen ostaje specimen i predmet za naučno filološko proučavanje.

Kroz čitavu *Opštu istoriju i uporedni sistem semitskih jezika* (*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*) rasuta su razmatranja o vezama između lingvistike i anatomije, i – za Renana je to jednako važno – napomene kako se te veze mogu upotrebiti za pravljenje ljudske istorije (*les sciences historiques*). Ali, najpre treba da razmotrimo implicitne veze. Ne smatram da je pogrešno ili preterano reći da je tipična stranica *Histoire générale* konstruisana tipografski i strukturalno po uzoru na stranicu o komparativnoj filozofskoj anatomiji, u stilu Kivijea ili Žofroa Sent-Ilera. I lingvisti i anatomi nagoveštavaju da govore o stvarima koje se ne mogu direktno naći ili opaziti u prirodi; skelet ili detaljan crtež mišića, baš kao i paradigme koje konstituišu lingvisti na osnovu čistog proto-semitskog ili proto-indoevropskog, na sličan su način proizvodi laboratorije ili biblioteke. Tekst lingvističkog ili anatomskog dela ima isti opšti odnos prema prirodi (ili aktuelnosti) kao i muzejski prostor u kojem je izložen specimen sisara ili neki organ. Ono što je dato na stranici i kao muzejski eksponat okrnjeno je preterivanje, kao i mnogi Sasijevi orijentalni izvodi, čiji je cilj da izlože odnos između nauke (ili naučnika) i predmeta, a ne odnos između objekta i prirode. Možemo da pročitamo bilo koju Renanovu stranicu o arapskom, hebrejskom, aramejskom ili proto-semitskom, i pročitaćemo činjenicu moći, na osnovu koje autoritet orijentalnog filologa po volji izabira iz biblioteke primerke čovekovog govora i razvrstava ih okružujući ih prijatnom evropskom prozom koja ističe defekte, vrline, varvarizme i manjkove jezika, naroda, civilizacije. Ton i vreme izložbe gotovo su uniformno smešteni u sadašnjost, tako da se ima utisak pedagoške demonstracije, tokom koje naučnik stoji ispred nas, na govorničkom ili laboratorijskom podijumu, kreirajući, ograničavajući i procenjujući materijal o kojem raspravlja.

[48] Vidi *L'Avenir de la science*, str. 508 i passim.

Renanova briga da otkrije smisao demonstracije koja se upravo odigrava pojačava se kad on eksplicitno primećuje da lingvistika, za razliku od anatomije, ne upotrebljava stabilne i vidljive znake na osnovu kojih se objekti mogu rasporediti po klasama.[49] Zato filolog mora da na neki način dovede određenu jezičku činjenicu u korespondenciju sa istorijskim periodom: odatle i mogućnost za klasifikovanje. No, kao što je Renan često govorio, temporalnost i istorija jezika pune su praznina, ogromnih diskontinuiteta, hipotetičkih perioda. Stoga se jezički događaji javljaju u nelinearnoj i suštinski diskontinuiranoj vremenskoj dimenziji koju lingvist kontroliše na veoma poseban način. Čitav je metod – a cela Renanova rasprava o semitskoj grani orijentalnih jezika ide veoma daleko da to pokaže – komparativan: indoevropski je shvaćen kao živa, *organska* norma, a semitski orijentalni jezici su, komparativno, uzeti kao *neorganski*.[50] Vreme se transformiše u prostor komparativne klasifikacije, koja se u krajnjoj liniji zasniva na rigidnoj binarnoj opoziciji između organskih i neorganskih jezika. Tako na jednoj strani postoji organski, biološki generativni proces koji predstavlja indoevropski, dok na drugoj strani postoji neorganski, suštinski neregenerativan proces, u kojem se skamenio semitski: najvažnije je što Renan apsolutno jasno pokazuje da je takav imperijalni sud filolog doneo u laboratoriji, jer distink-

[49] Renan, *Histoire générale*, str. 214.

[50] Ibid, str. 527. Ta ideja seže unatrag do distinkcije između organskih i aglutinativnih jezika Friedricha Schlegela, s tim što je za ove potonje primer semitski. Humboldt pravi istu distinkciju, kao i većina orijentalista posle Renana.

cije kojima se on bavi nisu ni moguće ni pristupačne za nekoga ko nije profesionalno uvežban. "Zato odbijamo da dopustimo da semitski jezici imaju sposobnost da se sami regenerišu, mada priznajući to, ne poričemo da oni – kao ni bilo koji drugi proizvod ljudske svesti – ne mogu da umaknu nužnosti promene ili sukcesivnih modifikacija."[51]

No, čak i iza ove radikalne opozicije postoji u Renanovom umu još jedna, i on u prvom poglavlju pete knjige na nekoliko strana sasvim iskreno iznosi čitaocu svoj stav. Čini to predstavljajući Sent-Ilerove poglede na "degradaciju tipova".[52] Iako ne specifikuje na kog Sent-Ilera misli, referenca je sasvim jasna. Jer, i Etjen, i njegov sin Isidor, bili su biološki spekulatori velike slave i uticaja, posebno među književnim intelektualcima tokom prve polovine XIX veka u Francuskoj. Etjen je, sećamo se, učestvovao u Napoleonovom pohodu i Balzak mu je posvetio važan deo predgovora za *Ljudsku komediju*; postoji, takođe, mnogo dokaza da je Flober čitao i oca i sina i da je koristio njihove poglede u svome delu.[53] Etjen i Isidor nisu bili samo naslednici tradicije "romantičarske" biologije, koja je uključivala Getea i Kivijea, sa strogim zanimanjem za analogiju, homologiju i organsku *pra*-formu među vrstama, nego su oni bili i specijalisti za filozofiju i anatomiju monstruoznosti – teratologiju, kako ju je zvao Isidor – u kojoj su najužasnije fizičke aberacije smatrane rezultatom unutrašnje degradacije u okviru života vrste.[54] Ovde ne mogu da ulazim u zamršenosti (niti u mračnu fascinantnost) teratologije; dovoljno je pomenuti da su i Etjen i Isidor koristili teorijsku snagu lingvističke paradigme kako bi objasnili devijacije kakve su moguće unutar biološkog sistema. Tako je Etjenovo mišljenje bilo da je monstrum jedan vid *anomalije*, u istom smislu u kojem reči u jeziku postoje u analognim kao i u anomaličnim uzajamnim odnosima: u lingvistici je ta ideja stara bar koliko Varova *De Lingua Latina*. Nijedna anomalija ne može se prosto smatrati proizvoljnim izuzetkom; anomalije pre potvrđuju regularnu strukturu koja povezuje sve članove iste klase. U anatomiji je takvo shvatanje prilično smelo. Na jednom mestu u "Préliminaire" za njegovo delo *Philosophie anatomique* (Anatomska filozofija) Etjen kaže:

I odista, karakter naše epohe takav je da danas postaje nemoguće zatvoriti se strogo unutar okvira proste monografije. Proučavajte neki predmet izolovano i moći ćete jedino da ga svedete na njega samog; usled toga, nikada ga nećete savršeno poznavati. Ali, pogledajte ga usred bića koja su na mnogo različitih načina povezana jedno s drugim, i koja su na mnogo različitih načina odvojena jedno od drugog, i otkrićete širi spektar odnosâ ovoga objekta. Najpre, bolje ćete ga poznavati čak i u onome u čemu je specifičan: ali, što je još važnije, posmatrajući ga u samom središtu njegove sfere aktivnosti, znaćete tačno kako se on ponaša u svom spoljašnjem svetu, a znaćete i kako se njegova svojstva konstituišu kroz reakciju na sredinu koja ga okružuje.[55]

[51] Ibid, str, 531-532.

[52] Ibid, str. 515 i passim.

[53] Vidi Jean Seznec, *Nouvelles Études sur "La Tentation de Saint Antoine"* (London: Warburg Institute, 1949), str. 80.

[54] Vidi Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique: Des monstruosités humaines* (Paris: autorovo izdanje, 1822). Celovit naslov dela Isidora Geoffroya Saint-Hilairea glasi: *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenante des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie*, 3 toma (Paris: J.-B. Baillière, 1832-1836). Nekoliko vrednih stranica o Geteovim biološkim idejama naći ćemo kod Ericha Hellera, *The Disinherited Mind* (New York: Meridian Books, 1959, str. 3-34. Veoma zanimljive analize o mestu koje Saint-Hilaireovi zauzimaju u razvoju prirodnih nauka naći ćemo u: Jacob, *The Logic of Life*, i Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, str. 174-184.

[55] E. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, str. xxii-xxiii.

Sent-Iler ne kaže samo da specifičan karakter savremenih proučavanja (a pisao je 1822. godine) leži u komparativnom ispitivanju fenomena; on kaže i to da za naučnika ne postoji fenomen, bez obzira koliko je aberantan i izuzetan, koji se ne može objasniti pozivanjem na druge fenomene. Obratimo pažnju i na to kako Sent-Iler upotrebljava metaforu središnjosti (*la centre de sa sphère d'activité* /središte njegove sfere aktivnosti/), koju Renan koristi kasnije u *L'Avenir de la science* da opiše položaj koji neki predmet zauzima u prirodi – uključujući čak i filologa – pošto ga je naučnik istraživač tamo naučno postavio. Posle toga je između objekta i naučnika uspostavljena spona simpatije. Naravno, to se može dogoditi samo u okviru iskustva u laboratoriji, i nigde drugde. Poenta je da naučnik ima na raspolaganju neku vrstu moći, zahvaljujući kojoj se čak i najneobičnija pojava može prirodno videti i naučno saznati, što u tom slučaju znači: bez pozivanja na natprirodno i samo pozivajući se na okruženje koje konstituiše naučnik. U rezultatu, sama priroda može se iznova percipirati kao kontinuirana, harmonično koherentna i fundamentalno shvatljiva.

Tako za Renana semitski predstavlja fenomen zaustavljenog razvoja u poređenju sa zrelim jezicima i kulturama indoevropske grupe, pa čak i sa drugim semitskim orijentalnim jezicima.[56] No, paradoks koji Renan održava sastoji se u tome što čak i ako nas ohrabruje da jezik shvatimo na način koji korespondira sa "êtres vivants de la nature" (živim bićima prirode), on na svakom drugom mestu dokazuje da su njegovi orijentalni jezici, semitski jezici, neorganski, zakržljali, potpuno skamenjeni, nesposobni za samoregeneraciju; drugim rečima, dokazuje da semitski nije živi jezik, i da, kad smo već kod toga, ni Semiti nisu živa bića. Štaviše, indoevropski jezik i kultura živi su i organski *zahvaljujući* laboratoriji, a ne uprkos njoj. Ali, taj paradoks, daleko od toga da bude marginalna tema u Renanovom delu, stoji, verujem, u samom središtu njegovog dela, stila i njegove arhivske egzistencije u kulturi njegovog vremena, kojoj je on veoma značajno doprineo, kako su se složili ljudi među sobom toliko različiti kao što su Metju Arnold, Oskar Vajld, Džeims Frejzer i Marsel Prust. Upravo u svojoj laboratoriji, evropski naučnik uspeva da održi viziju koja inkorporira i drži na okupu život i kvazi živa bića (Indo-Evropljane, evropsku kulturu), kao i kvazi monstruozne, paralelne neorganske fenomene (semitske, orijentalne kulture). On *konstruiše*, a i sâm čin konstrukcije znak je imperijalne moći nad jogunastim fenomenima, kao i potvrda dominantne kulture i njene "naturalizacije". Doista, nije preterano reći da je Renanova filološka laboratorija mesto gde se aktualizuje njegov evropski etnocentrizam; ali, ovde svakako treba istaći da filološka laboratorija ne postoji izvan diskursa, pisanja u kojem se neprestano stvara i doživljava. Zato je čak i kultura koju naziva organskom i živom – evropska, naime – takođe biće *koje se stvara* u laboratoriji i putem filologije.

[56] Renan, *Histoire générale*, str. 156.

Čitava Renanova kasnija karijera bila je evropska i kulturalna. Njegova ostvarenja bila su različita i slavna. Kakav god autoritet posedovao njegov stil, mogućno je, čini mi se, svesti ga na Renanovu tehniku pomoću koje se konstruiše neorgansko (ili nedostajuće) i pomoću koje mu se daje izgled života. Renan je, naravno, stekao najveću slavu zahvaljujući svom *Vie de Jésus*, delu kojim je započela njegova monumentalna istorija hrišćanstva i jevrejskog naroda. No, moramo da shvatimo da je *Vie* bio upravo onaj tip dela kakvo je bilo i *Histoire générale*, konstrukcija koja je bila mogućna zahvaljujući istoričarevoj sposobnosti da vešto izvaja mrtvu orijentalnu biografiju (za Renana mrtvu u dvostrukom smislu, kao mrtva vera i kao izgubljeni, i zato mrtav, istorijski period) – i paradoks je smesta prisutan – *kao da je* istinita naracija prirodnog života. Štogod je Renan rekao, prošlo je najpre kroz filološku laboratoriju; kada se to pojavilo odštampano, u tome je postojala životodavna snaga savremene kulturalne signature, koja je iz modernosti crpla svu svoju naučnu snagu i svekoliko svoje nekritičko samopotvrđivanje. Za tu vrstu kulture, genealogije kakve su dinastija, tradicija, religi-

ja, etničke zajednice bile su prosto funkcije teorije, čiji je posao bio da pouče svet. Pozajmljujući ovu frazu od Kivijea, Renan je obazrivo postavio naučnu demonstraciju iznad iskustva; temporalnost je otpremljena u naučno beskorisno carstvo običnog iskustva, dok je specijalnoj periodičnosti kulture i kulturalnom komparativizmu (koji je bio leglo etnocentrizma, rasne teorije i ekonomske represije) data snaga koja je daleko prevazilazila snagu moralne vizije.

Renanov stil, njegova karijera orijentaliste i književnika, okolnosti koje su činile kontekst značenja koje on komunicira, njegov neobično prisan odnos s evropskom akademskom i opštom kulturom njegovog doba – liberalan, ekskluzivistički, imperijalan, antihuman izuzev u veoma uslovnom smislu – sve su to stvari koje bih mogao zvati *celibatnim* i naučnim; za njega je generacija deponovana u carstvo *l'avenir* /budućnosti/, koje je u svome čuvenom manifestu povezivao s naukom. Mada kao istoričar kulture pripada školi ljudi kakvi su Tirgo, Kondorse, Gizo, Kuzan, Žufroj i Balanš, a u akademskoj nauci školi Sasija, Kosena de Persevala, Ozanama, Forijela i Burnufa, Renanov svet je čudnovato pust, izrazito muški svet istorije i nauke; to zaista nije svet očeva, majki i dece, nego muškaraca kakvi su njegov Isus, njegov Marko Aurelije, njegov Kaliban, njegov bog sunca (kakav je opisan u "Snovima" /"Rêves"/, u *Filozofskim dijalozima /Dialogues philosophiques/*).[57] Renan je negovao moć nauke, a posebno orijentalističke filologije; tragao je za uvidima koje ona može da dâ i za njenim tehnikama; koristio ju je da se, često veoma efikasno, umeša u život svoje epohe. A ipak je njegova idealna uloga bila uloga posmatrača.

[57] Renan, *Oeuvres complètes*, 1: 621-622 i passim. Vidi H. W. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography* (London: Athlone Press, 1964), str. 66 i passim, gde je dat suptilan opis Renanovog domaćeg života; mada ne bih želeo da insistiram na paraleli između Renanove biografije i onoga što sam nazvao njegovim "muškim" svetom, Wardmanov opis je veoma sugestivan – bar za mene.

Prema Renanu, filolog treba da dâ prednost *bonheur* (sreći) nad *jouissance* (uživanjem): ta prednost izražava izbor uzvišene, makar i sterilne sreće nad seksualnim zadovoljstvom. Reči pripadaju carstvu *bonheur*, kao i proučavanje reči, idealno govoreći. Po mome znanju, veoma su malobrojna mesta u Renanovim tekstovima gde on ženama pripisuje blagotvornu i instrumentalnu ulogu. Jedno od takvih je kad razmišlja o stranim ženama (medicinskim sestrama, pomoćnicama) koje su morale da podučavaju pobedničku normansku decu, pa se na osnovu toga mogu objasniti promene koje su se dogodile u jeziku. Obratimo pažnju na činjenicu da funkcije kojima se daje podrška nisu produktivnost i diseminacija, nego da je to pre unutrašnja promena, i to sporedna. "Čovek", kaže on na kraju istog eseja, "ne pripada ni svome jeziku, ni svojoj rasi; on pripada samome sebi pre svega, jer je pre svega slobodno i moralno biće."[58] Čovek je bio slobodan i moralan, ali okovan rasom, istorijom i naukom kako ih je Renan shvatao, uslovnostima koje je čoveku nametnuo naučnik.

Proučavanje orijentalnih jezika odvelo je Renana u srce ovih uslovnosti, a zahvaljujući filologiji postalo je konkretno očigledno da znanje o čoveku – da parafraziramo Ernsta Kasirera – ima snagu poetskog preobražaja[59] jedino ako je prethodno odvojeno od sirove aktuelnosti (kao što je Sasi nužno odvojio svoje arapske fragmente od njihove aktuelnosti) i zatim stavljeno u tesnu doksološku košulju. Postavši *filologija*, proučavanje reči kako su ga nekada praktikovali Viko, Herder, Ruso, Mišle i Kine, izgubilo je svoj zaplet i svoju sposobnost dramske prezentacije, kako je to jednom nazvao Šeling. Umesto toga, fi-

[58] Renan, "Des services rendus au sciences historiques par la philologie", u *Oeuvres complètes*, 8: 1228, 1232.

[59] Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science and History since Hegel*, trans. William H. Woglom and Charles W. Hendel (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950), str. 307.

lologija je postala epistemološki kompleks; *Sprachgefühl* – jezičko osećanje – više nije bio dovoljan, jer su same reči bile manje u vezi s čulima ili telom (kao kod Vikoa), a više sa apstraktnim carstvom lišenim vida i slika, kojim vladaju formulacije iz staklene bašte, kakve su rasa, duh, kultura i nacija. U tom carstvu, koje je konstruisano pomoću diskursa i nazvano Orijentom, bilo je mogućno iznositi određene tvrdnje, i sve su one posedovale istu snažnu opštost i kulturalnu validnost. Jer, sav Renanov napor bio je usmeren na to da se orijentalnoj kulturi ospori pravo da se razvija, osim artificijelno, u filološkoj laboratoriji. Čovek nije bio dete kulture; filologija je suviše efikasno bacila rukavicu toj dinastičkoj koncepciji. Filologija je učila kako je kultura konstrukt, *artikulacija* (u onom smislu u kojem je Dikens upotrebio tu reč za profesiju Gospodina Venusa u *Našem zajedničkom prijatelju*), čak kreacija, tvorevina, ali ništa više do kvazi-organska struktura.

Kod Renana je posebno zanimljivo do koje je mere bio svestan da je sâm tvorevina svog vremena i svoje etnocentrične kulture. Povodom jednog akademskog odgovora na govor koji je održao Ferdinand de Leseps 1885, Renan je tvrdio da je "veoma tužno biti mudriji od vlastite nacije... Čovek ne može osećati gorčinu prema svojoj domovini. Bolje je grešiti zajedno sa svojom nacijom, nego li biti u pravu zajedno s onima koji joj govore teške istine."[60] Ekonomičnost takvog iskaza gotovo je suviše savršena da bi mogla biti istinita. Jer, ne kaže li stari Renan da je najbolji odnos – odnos ravnopravnosti s vlastitom kulturom,

[60] Renan, "Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885)" u *Oeuvres complètes*, 1: 817. No, koliko je vredno biti stvarno savremen, najbolje je pokazala jedna Sainte-Beuveova napomena o Renanu, u člancima od juna 1862. Vidi i Donald G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1959) i njegovo delo *Secular Religions in France*. Takođe: Richard M. Chadbourne,"Renan and Sainte-Beuve", *Romanic Review* 44, no. 2 (April 1953): 126-135.

njenim moralom i njenim etosom tokom svog sopstvenog doba, dakle takav odnos, a ne dinastički odnos koji čoveka čini ili detetom svoje epohe ili njegovim roditeljem? I tu se vraćamo u laboratoriju, jer u njoj – kako ju je Renan zamišljao – prestaje ta odgovornost deteta i u krajnjoj liniji socijalna odgovornost, i počinje odgovornost orijentaliste. Njegova je laboratorija bila podijum sa kojeg se obraćao svetu; ona je posredovala iskaze koje je davao, davala im je pouzdanje i opštu preciznost, kao i kontinuitet. Tako je filološka laboratorija kako ju je shvatao Renan redefinisala ne samo njegovu epohu i njegovu kulturu, datirajući i oblikujući ih na novi način; ona je njegovom orijentalnom predmetu dala akademsku koherentnost, štaviše pretvorila je njega samog (kao i potonje orijentaliste njegove tradicije) u figuru zapadnjačke kulture, što je on zatim i postao. Možemo se s dobrim razlogom pitati da li je ta nova autonomija unutar kulture bila ona sloboda za koju se Renan nadao da će je doneti njegova filološka orijentalistička nauka, ili je ona, sa stanovišta kritičkog istoričara orijentalizma, uspostavila složenu vezu između orijentalizma i njegovog pretpostavljenog humanističkog predmeta, vezu koja se u krajnjoj liniji zasniva na moći, a ne na nezainteresovanoj objektivnosti.

3. Boravljenje na Orijentu i nauka: *Zahtevi leksikografije i imaginacije*

Renanova shvatanja o orijentalnim Semitima spadaju, naravno, pre u oblast orijentalne filologije kao nauke, nego u oblast popularnih predrasuda i uobičajenog antisemitizma. Kad čitamo Renana i Sasija, lako uočavamo na koji je način kulturalna generalizacija počela da navlači pancir naučnog iskaza i stiče svojstva korektivnog proučavanja. Kao i mnoge akademske specijalističke studije u ranoj fazi razvoja, moderni orijentalizam je držao svoj predmet, koji je sam definisao,

u gvozdenom zagrljaju i činio je gotovo sve što je mogao da tako i ostane. Tako se razvio naučni rečnik, i njegove funkcije koliko i njegov stil smestili su Orijent u *komparativni* okvir, onakav kakvim se koristio i kakvim je rukovao Renan. Takav komparativizam retko je deskriptivan; najčešće je i vrednosni, i eksplanatoran. Evo tipičnog Renanovog komparativizma:

> Vidi se da nam semitska rasa, zahvaljujući svojoj jednostavnosti, u svemu deluje kao nesavršena. Ta je rasa – ako smem da upotrebim ovu analogiju – za indo-evropsku porodicu ono što je crtež olovkom za uljanu sliku; nedostaje joj ona raznolikost, ona amplituda, ono životno obilje koje je uslov usavršavanja. Kao oni pojedinci koji poseduju tako malu plodnost da posle ljupkog detinjstva stiču samo veoma osrednju polnu moć, tako su i semitske nacije doživele najpuniji cvat u svome prvom dobu i nikada nisu bile kadre da dostignu pravu zrelost.[61]

Merilo su tu Indo-Evropljani, kao i u slučaju kad Renan kaže da semitski orijentalni senzibilitet nikad nije dostigao visine do kojih su došle indogermanske rase.

Ne možemo s apsolutnom sigurnošću reći da li je ovaj komparativni stav u načelu akademska nužnost ili prikrivena etnocentrična rasna predrasuda. Možemo, međutim, reći da ta dva aspekta funkcionišu zajedno, podržavajući jedan drugi. Renan i Sasi pokušali su da svedu Orijent na neku vrstu ljudske jednoličnosti, što je njegova svojstva učinilo lakim predmetom ispitivanja i iz njega uklonilo njegovu ljudskost koja samo komplikuje razumevanje. U Renanovom slučaju, njegovim je naporima legitimnost davala filologija, čija ideološka načela ohrabruju svođenje jezika na njegove korene; u skladu s tim, filolog smatra da je moguće povezati jezičke korene, kao što su činili Renan i drugi, sa korenima rase, duha, karaktera i temperamenta. Renan je priznao da srodnost između njega i, recimo, Gobinoa

[61] Renan, *Oeuvres complètes*; 8:156.

leži u zajedničkoj filološkoj i orijentalističkoj perspektivi;[62] u potonjim izdanjima svoje *Histoire générale* on je u svoje delo uključio nešto od Gobinoovog dela. Tako je komparativizam u proučavanju Orijenta i Orijentalaca postao sinoniman sa očiglednom ontološkom nejednakošću Okcidenta i Orijenta.

Vredi ukratko rekapitulirati glavne osobine ove nejednakosti. Već sam govorio o Šlegelovom oduševljenju za Indiju i njegovom potonjem okretanju od nje i, naravno, od islama. Mnogi među najranijim amaterima orijentalistima počeli su pozdravljajući Orijent kao lekoviti *dérangement* /poremećaj/ vlastitih evropskih intelektualnih i duhovnih navika. Orijent je nadasve cenjen zahvaljujući svom panteizmu, spiritualnosti, stabilnosti, dugovečnosti, primitivnosti, i tako dalje. Šeling, je, recimo, u orijentalnom politeizmu video pripremanje puta za judeo-hrišćanski monoteizam: Avram je imao preteču u Brami. No, ovo precenjivanje je gotovo po pravilu praćeno i suprotnim stavom: Orijent je odjednom izgledao žalosno niže-ljudski, antidemokratski, zaostao, varvarski, i tako dalje. Zamah klatna u jednom smeru izazvao je isti takav zamah u suprotnom smeru: Orijent je potcenjen. Orijentalizam kao profesija izrastao je iz tih suprotnosti, iz kompenzacijâ i korekcijâ zasnovanih na nejednakosti, na idejama koje su se hranile sličnim idejama i koje su sa svoje strane hranile slične ideje u kulturi kao celini. Doista, sâm projekt restrikcije i restrukturacije koji stoji u vezi s orijentalizmom može se direktno povezati s ovom nejednakošću, zbog koje je komparativno siromaštvo (ili bogatstvo) Orijenta iziskivalo akademski, naučni tretman kakav se može naći u disciplinama poput filologije, biologije, istorije, antropologije, filozofije ili ekonomije.

I tako je aktuelna profesija orijentaliste čuvala kao neku dragocenost tu nejednakost i posebne paradokse koje je ona poro-

[62] U pismu Gobinou /Gobineau/ od 26. juna 1856, *Oeuvres complètes*, 10: 203-204. Gobinoove ideje izražene su u njegovom *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855).

dila. Pojedinac je najčešće ulazio u profesiju računajući sa zahtevom koji mu je Orijent postavljao; no, najčešće mu je, takođe, orijentalistički trening, da tako kažemo, otvarao oči i on je ostajao s nekom vrstom demistifikatorskog projekta, kojim je Orijent sveden na daleko manje od one veličine koja je jednom u njemu viđena. Kako inače objasniti ogroman napor koji predstavlja, recimo, delo Vilijema Mjuira (1819-1905), ili Rajnharta Dozija (1820-1883), i impresivnu antipatiju izraženu u tome delu prema Orijentu, islamu i Arapima? Karakteristično je da je Renan bio jedan od Dozijevih podržavalaca, kao što se u Dozijevom četvortomnom delu *Istorija španskih muslimana do osvajanja Andaluzije od strane Almoravida (Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* /1861/ pojavljuju mnoge od Renanovih antisemitskih napomena, sabranih 1864. u knjizi koja tvrdi da primitivni bog Jevreja nije bio Jehova nego Bal, za šta se dokaz može naći nigde drugde nego u Meki. Mjuirov *Muhamedov život* (*Life of Mahomet*, 1858-1861) i njegov *Kalifat, njegov uspon i pad* (*Caliphate, Its Rise, Decline and Fall*, 1891) još se smatraju pouzdanim spomenicima nauke, ali je on sam lepo pokazao svoj stav prema svom predmetu kada je rekao da su "Muhamedov mač i Koran najtvrdoglaviji neprijatelji civilizacije, slobode i istine, koje je svet do sada upoznao."[63] Mnoga slična zapažanja mogu se naći u delu Alfreda Lajala, jednog od autorâ koje je Kromer s odobravanjem citirao.

Čak i ako orijentalista ne prosuđuje eksplicitno svoju građu, onako kako su to činili Dozi i Mjuir, princip nejednakosti ipak vrši svoj uticaj. Posao profesionalnog orijentaliste ostaje da sastavi portret – takoreći restaurisanu sliku – Orijenta ili Orijentalaca; fragmenti poput onih koje je pronašao Sasi pružaju građu, ali narativni oblik, kontinuitet i likove konstruiše naučnik, za kojeg se nauka sastoji u tome da nesređenoj (ne-zapadnoj) ne-istoriji Orijenta doskoči sređenom hronikom, portretima i zapletima. *Esej o istoriji Arapa pre islama, za vreme Muhameda (Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet*, tri toma, 1847-1848) od Kosen de Persevala potpuno je profesionalna studija, čiji su izvori dokumenti koje su *interno*, unutar naučnog polja, obezbedili drugi orijentalisti (u principu, naravno, Sasi), ili dokumenti koji su se – kao tekstovi Ibn-Kalduna, na koje se Kosen veoma ozbiljno oslanjao – nalazili u orijentalističkim bibliotekama po Evropi. Kosenova je teza da je Muhamed pretvorio Arape u narod, jer je islam suštinski politički, a ni u kom slučaju duhovni instrument. Kosen nastoji da unese jasnoću u ogromnu masu zbunjujućih detalja. Tako je ono što se pomalja iz studije o islamu u stvari, sasvim doslovno, jednodimenzionalan portret Muhameda, koji će se na kraju dela (pošto je opisana njegova smrt) pojaviti u preciznom fotografskom detalju.[64] Ni demon, ni prototip Kaljostra, Kosenov Muhamed je čovek pripisan istoriji islama (najpodobnijoj njegovoj verziji) kao ekskluzivno političkog pokreta, postavljen u središte zahvaljujući velikom broju citata koji ga izbacuju na površinu, izbacujući ga takoreći iz teksta. Kosenova namera bila je da o Muhamedu ništa ne ostavi nerečeno; prorok je stoga viđen pod hladnom svetlošću, lišen kako svoje ogromne religijske snage, tako i bilo kakve moći da uplaši Evropljane. Suština je ovde u tome što je Muhamed izbrisan kao lik svog vremena i prostora, kako bi preostala samo njegova sasvim mala ljudska minijatura.

Neprofesionalna analogija Kosenovom Muhamedu je Karlajlov Muhamed, Muhamed prinuđen da služi tezi koja potpuno previđa istorijske i kulturalne okolnosti prorokovog vremena i prostora. Mada Karlajl citira Sasija, njegov esej je očigledno

[63] Citirano u izvanrednom članku Alberta Houranija "Islam and the Philosophers of History", str. 222.

[64] Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane* (1847-1848; reprint ed.; Graz, Austria: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332-339.

proizvod čoveka koji izlaže opšte ideje o poštenju, heroizmu i proroštvu. Njegov je stav zdrav: Muhamed nije nikakva legenda, nikakav bestidni senzualist, nikakav smešni mali čarobnjak koji trenira golubove da izvlače zrna graška iz njegovog uha. On je pre čovek istinske vizije i samouverenja, mada autor jedne knjige, Korana, koja je "dosadni konfuzni darmar, sirov, nedoteran; beskonačna ponavljanja, vijuganja, zamršenosti; ukratko – krajnje sirova, nedoterana, neodbranjiva glupost."[65] Sâm Karlajl nije bio uzor lucidnosti i stilske lepote; sve ovo on kazuje kako bi spasao Muhameda od bentamovskih standarda koji bi upropastili i Muhameda, i njega samog. No, Muhamed je junak presađen u Evropu sa istog onog varvarskog Orijenta koji je Lord Makoli smatrao tako žalosnim u svome čuvenom "Minute" iz 1835, gde se kaže da "naši domorodački podanici" imaju više da nauče od nas nego mi od njih.[66]

I Kosen i Karlajl nam, drugim rečima, pokazuju da Orijent ne treba da u nama izaziva nepotreban zazor, jer su dostignuća Orijenta sasvim nejednaka evropskim dostignućima. Tu se orijentalistička i neorijentalistička perspektiva poklapaju. Jer, u komparativnom polju u kakvo se orijentalizam pretvorio posle filološke revolucije u ranom XIX veku, kao i izvan njega, bilo u popularnim stereotipovima ili u likovima koje su o Orijentu načinili filozofi kao Karlajl, ili u stereotipovima kakav je onaj Makolijev, sam Orijent bio je intelektualno podređen Zapadu. Kao građa za proučavanje ili razmišljanje, Orijent je stekao sva obeležja inherentne slabosti. Postao je predmet ludosti raznoraznih teorija koje su ga koristile kao ilustraciju. Kardinal Njuman, koji nije bio nikakav veliki orijentalista, koristio je orijentalni islam kao osnov za predavanja koja je 1853. držao i u kojima je opravdavao britansku intervenciju u Krimskom ratu.[67] Kivije je smatrao da je Orijent koristan za njegov rad *Životinjsko carstvo* (*La Règne animal* (1816). Orijent je korišćen i kao predmet konverzacije u salonima Pariza.[68] Ogromna je lista referenci, pozajmica i transformacija koje su preuzele orijentalnu ideju, ali u osnovi, ono što su rani orijentalisti postigli i što su ne-orijentalisti na Zapadu koristili bio je redukovani model Orijenta prikladan za preovlađujuću, dominantnu kulturu i njene teorijske (i znatno posle teorijskih, praktične) potrebe.

Povremeno se naiđe na izuzetke ili, ako ne na izuzetke onda na zanimljive komplikacije u ovom nejednakom partnerstvu između Istoka i Zapada. Karl Marks je u svojim analizama britanske vladavine u Indiji iz 1853. godine identifikovao pojam azijatskog ekonomskog sistema, a onda je neposredno pored toga stavio upropašćavanje ljudi, koje je u taj sistem ušlo sa engleskim kolonijalnim mešanjem, grabljivošću i direktnom surovošću. U članku za člankom, on se sa sve jačim uverenjem vraćao ideji da je Britanija, čak i uništavajući Aziju, omogućavala da tamo dođe do stvarne socijalne revolucije. Marksov stil nas direktno dovodi do tačke u kojoj je vrlo teško pomiriti prirodni otpor koji kao ljudska bića gajimo prema patnjama Orijentalaca u procesu nasilnog preobražaja njihovog društva s istorijskom nužnošću tog preobražaja.

[65] Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841; reprint ed.; New York: Longmans, Green & Co., 1906), str. 63.

[66] Macaulayeva iskustva iz Indije opisao je G. Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay* (New York: Harper & Brothers, 1875), 1: 344-371. Ceo tekst Makolijevog "Minute" može se naći u: Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1971), str. 178-191. O nekim posledicama Makolijevih shvatanja po britanski orijentalizam raspravlja A. J. Arberry, *British Orientalists* (London: William Collins, 1943).

[67] John Henry Newman, *The Turks in Their Relation to Europe*, tom 1 njegovih *Historical Sketches* (1853; reprint ed., London: Longmans, Green & Co., 1920).

[68] Vidi Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers éteints* (Paris: Jules Tardieu, 1858).

Koliko god se čovek morao da gnuša kad vidi kako se mnoštvo radenih, patrijarhalnih i bezazlenih društvenih organizacija raspada i rastavlja na svoje jedinice, bačeno u more jada, dok istovremeno njihovi pojedini članovi gube svoj drevni kulturni lik i svoja nasledna sredstva opstojanja, ne smemo pri tome zaboraviti da su ove idilične seoske zajednice, ma koliko, možda izgledaju bezazleno, oduvek bile čvrsta osnova orijentalnog despotizma, da su sputavale ljudski duh u najuže moguće granice, čineći ga prilagodljivim instrumentom sujeverja, robom tradicionalnih normi, otimajući mu svu veličinu i istorijsku energiju. Ne smemo zaboraviti varvarsku sebičnost koja je, upravljena na neki bezvredni komadić tla, mirno posmatrala uništenje čitavih carstava, neopisiva zverstva, masakriranje stanovnika velikih gradova, i na sve to gledala kao na prirodne pojave, bepomoćno se i sama predajući u ruke svakom silniku koji je blagoizvoleo da je zapazi. Ne smemo zaboraviti da je to stagnirajuće i čoveka nedostojno životarenje, pasivan način života, na drugoj strani svoju dopunu našlo u buđenju divljih, besciljnih, nesputanih, razornih snaga, i stvorilo u Hindustanu od samog ubistva religijski ritual....

Engleska je, izvesno, izazivajući socijalnu revoluciju u Hindustanu, kao motiv imala samo najniže koristoljublje i pokazivala glupost u načinu na koji je ostvarivala svoje interese. Ali, ne radi se o tome. Radi se o tome da li čovečanstvo može ispuniti svoje opredeljenje bez radikalne revolucije društvenih odnosa u Aziji? Ako ne može, Engleska je bila, ma koliki bili njeni zločini, nesvesno oruđe istorije u ostvarivanju te revolucije.

Onda, ma kakvo ogorčenje prizor raspadanja jednog starog sveta probudio u nama, imamo pravo da pred istorijom uzviknemo sa Geteom:

Nad tom mukom zar da plačem,
Kad nam od nje bolje bi;
A zar Timur, svojim mačem,
Bezbroj duša ne srubi?[69]

[69] Karl Marx, *Surveys from Exile*, ed. David Fernbach (London: Pelican Books, 1973, str. 306-307. Prevod na srpski: Smilja Đukanović i Milan Bajec, u: Karl Marks, Fridrih Engels, *Dela*, tom 12, str. 110, Beograd 1975.

Navod koji osnažuje Marksov argument u prilog muci koja stvara zadovoljstvo potiče iz *Zapadno-istočnog divana* i otkriva izvore Marksovih koncepcija o Orijentu. Oni su romantičarski, čak mesijanski: Orijent je važniji kao element romantičarskog projekta spasenja, nego kao ljudski materijal. Marksove ekonomske analize zato savršeno odgovaraju standardnom orijentalističkom poduhvatu, mada je Marksov humanizam, njegova simpatija prema ljudima u bedi, tu jasno na delu. No, na kraju pobeđuje romantičarska orijentalistička vizija, kad se Marksovi teorijsko-ekonomski pogledi utope u ovu standardnu sliku:

Engleska treba da ispuni dvojaku misiju u Indiji; rušilačku i stvaralačku – uništavanje starog azijskog društva i postavljanje materijalne osnove za zapadnjačko društvo u Aziji.[70]

Ideja o regenerisanju suštinski beživotne Azije deo je, naravno, čisto romantičarskog orijentalizma, ali je iskaz zagonetan ako se uzme u obzir da potiče od pisca koji nije lako zaboravljao ljudsku patnju koja je u to uključena. Moramo najpre da postavimo pitanje kako je došlo do toga da se Marksovo moralno izjednačavanje propasti Azije s britanskom kolonijalnom vladavinom, koju je osuđivao, izokrene u staru nejednakost između Istoka i Zapada, o kojoj smo do sada govorili. Zatim moramo da se upitamo kuda je nestalo ljudsko saosećanje, u koje je carstvo misli iščezlo dok je orijentalistička vizija zauzimala njegovo mesto.

Tako smo smesta vraćeni u tačku u kojoj vidimo da su orijentalisti, kao i mnogi drugi mislioci ranog XIX veka, shvatali čovečanstvo ili kao veliki kolektiv, ili kao apstraktnu opštost. Orijentalisti nisu imali ni interesovanja, ni sposobnosti da se

[70] Ibid., str. 320. Prevod na srpski: Smilja Đukanović i Milan Bajec, u: Karl Marks, "Budući rezultati britanske vladavine u Indiji", u: Karl Marks, Fridrih Engels, *Dela*, tom 12, str. 182, Beograd 1975.

bave pojedincima; umesto toga, preovlađuju artificijelni entiteti, čiji su koreni možda u Herderovom populizmu. Postoje Orijentalci, Azijati, Semiti, Muslimani, Arapi, Jevreji, rase, mentaliteti, nacije i slično, a neki od njih su proizvod naučnih operacija onog tipa koji nalazimo u Renanovom delu. Na sličan način, prastara razlika između "Evrope" i "Azije", ili "Okcidenta" i "Orijenta", nagomilava, iza veoma širokih etiketa, svu mogućnu raznolikost ljudske pluralnosti, svodeći je u tom procesu na dve ili tri konačne, kolektivne apstrakcije. Marks nije izuzetak. Da bi ilustrovao svoju teoriju, bilo mu je lakše da upotrebi kolektivni Orijent nego postojeće ljudske identitete. Jer, kao u proroštvu koje se samo ispunjava, za vezu između Orijenta i Okcidenta imao je značaja, ili je u njoj postojao, samo ogroman anonimni kolektiv. Nijedan drugi tip razmene, ma kako prinudan mogao biti, nije stajao na raspolaganju.

Činjenica da je Marks još bio kadar da saoseća, da se čak donekle i poistoveti sa jadnom Azijom, sugeriše da se nešto dogodilo pre nego što je nadvladala etiketa, pre nego što je otpremljen Geteu kao izvoru mudrosti u stvarima Orijenta. Kao da je individualni duh (Marksov, u ovom slučaju) mogao da nađe pred-kolektivnu, pred-zvaničnu individualnost u Aziji – da je nađe i da se prepusti njenom dejstvu na emocije, osećanja, čula – samo da bi joj okrenuo leđa kad se, u samom rečniku koji je bio prinuđen da koristi, suočio sa veličanstvenijim cenzorom. Taj je cenzor zaustavio, a zatim odagnao naklonost, i to je propraćeno lapidarnom definicijom: Ti ljudi ne pate, oni su Orijentalci, te zato prema njima treba postupati na način drugačiji od onog koji si upravo primenio. Stoga je bujica osećanja iščezla kad je naišla na nepokolebljive definicije koje je stvorila orijentalistička nauka, osnažena znanjem o "Orijentu" (e.g. *Divan*), koje je važilo kao prikladno za nju. Rečnik emocija je iščezao kad se pokorio leksikografskoj policijskoj akciji orijentalističke nauke, pa čak i orijentalističke umetnosti. Definicija iz rečnika izbacila je iz sedla iskustvo: možemo gotovo da vidimo kako se to događa u Marksovim esejima o Indiji, gde je na kraju

očigledno da ga je nešto nateralo da požuri natrag Geteu, u njegov zaštitnički orijentalizovani Orijent.

Marks je, dabome, jednim delom hteo da odbrani vlastitu tezu o društveno-ekonomskoj revoluciji; ali, drugim delom, kao da je našao lako pribežište u masivnom korpusu tekstova, koje je orijentalizam iznutra konsolidovao i istovremeno afirmisao nezavisno od samog polja, tekstovâ koji su kontrolisali sve što bi bilo izrečeno o Orijentu. U Poglavlju I pokušao sam da pokažem da je ta kontrola od starine spadala u opštu kulturalnu istoriju Evrope; u ovom poglavlju me zanima kako su u XIX veku stvorene moderna profesionalna terminologija i praksa, čije je postojanje bilo dominantno u diskursu o Orijentu, bilo orijentalističkom, bilo ne-orijentalističkom. Sasi i Renan su eksponenti onog postupka kojim je orijentalizam oblikovao, na jednoj strani, korpus tekstova, a na drugoj – filološki ukorenjen proces zahvaljujući kojem je Orijent stekao diskurzivni identitet koji ga je učinio nejednakim Zapadu. Kad Marksa uzimamo kao primer koji pokazuje kako su se ne-orijentalistički humanistički angažmani najpre rasplinuli, da bi ih zatim uzurpirale orijentalističke generalizacije, vidimo da moramo da se pozabavimo procesom leksikografske i institucionalne konsolidacije svojstvene orijentalizmu. Koja je to operacija zahvaljujući kojoj se, kad god se raspravlja o Orijentu, pojavljuje zadivljujući mehanizam sveznajućih definicija, kao jedini koji ima odgovarajuću vrednost za raspravu? A pošto moramo i da pokažemo kako je taj mehanizam specifično (i efektivno) delovao na lična ljudska iskustva koja su mu inače bila suprotna, moramo takođe pokazati u kojem su smeru *ona* išla i koje su oblike *ona* uzimala dok su postojala.

Tu operaciju je veoma teško i složeno opisati, bar onoliko teško i složeno koliko i postupak kojim svaka disciplina u razvoju neutrališe svoje suparnike i osvaja autoritet za svoje tradicije, metode i institucije, kao i opšti kulturalni legitimitet za svoje stavove, ličnosti i delatnosti. Ali, veliki deo čisto narativne složenosti ove operacije možemo da uprostimo ako specifiku-

jemo vrste iskustava koje je orijentalizam tipično koristio za vlastite ciljeve i predstavljao svojoj šire-nego-profesionalnoj publici. U suštini, ta iskustva nastavljaju ona koja sam opisao kod Sasija i Renana. No, dok ta dva naučnika reprezentuju potpuno knjiški orijentalizam, jer nijedan od njih nije polagao prava na neku posebnu ekspertizu u vezi s Orijentom *in situ*, postoji druga tradicija, koja je zasnivala svoju legitimnost na specifično obavezujućoj činjenici boravka na Orijentu, aktuelnog egzistencijalnog kontakta s Orijentom. Anketil, Džouns, Napoleonova ekspedicija određuju, naravno, najranije obrise ove tradicije i oni će i kasnije zadržati jednako snažan uticaj na sve orijentaliste koji budu boravili na Orijentu. To su obrisi evropske moći: boraviti na Orijentu znači voditi privilegovan život, ne život običnog građanina, nego reprezentativnog Evropljanina, čija imperija (francuska ili britanska) *drži* Orijent u svom vojnom, ekonomskom, a iznad svega kulturalnom zagrljaju. Boravak na Orijentu i njegovi naučni plodovi stoga su hrana knjiške tradicije tekstualnih stavova kakve nalazimo kod Renana i Sasija: zajedno, ta dva iskustva će oblikovati zadivljujuću biblioteku, protiv koje niko, pa ni Marks, ne može da se buni, niti da je zaobiđe.

Boravljenje na Orijentu podrazumeva, do izvesnog stepena, lično iskustvo i lično svedočenje. Doprinosi biblioteci orijentalizma i njenoj konsolidaciji zavise od toga kako se iskustvo i svedočenje pretvaraju od čisto ličnog dokumenta u efektivne kodove orijentalističke nauke. Drugim rečima, u okviru teksta mora da se odigra preobražaj ličnog u zvanični iskaz; zapis o boravku i iskustvu na Orijentu, koji daje Evropljanin, mora da ukloni ili bar u najvećoj meri umanji čisto autobiografske i obzirne opise i dâ mesta opisima na koje će moći da se oslanjaju orijentalizam uopšte i potonji orijentalisti posebno, na kojem će moći da grade i zasnivaju dalja naučna posmatranja i opise. Zato je jedna od stvari za kojima tragamo preobražaj ličnih osećanja o Orijentu u zvanične stavove o Orijentu, eksplicitniji od onoga koji se odigrao kod Marksa.

No, situaciju bogati koliko i komplikuje činjenica da je tokom čitavog XIX veka Orijent, a posebno Bliski Orijent, bio mesto na koje su Evropljani najviše voleli da putuju i o kojem su najviše voleli da pišu. Štaviše, razvio se prilično veliki korpus evropske literature u orijentalnom stilu, koja se veoma često zasnivala na ličnim iskustvima o Orijentu. Odmah pomišljamo na Flobera kao značajan izvor takve literature; Dizraeli, Mark Tven i Kinglejk su tri druga očigledna primera. Ali, ono što nas ovde zanima jeste razlika između teksta koji se preobrazio od ličnog u profesionalni orijentalizam, i drugog tipa teksta, koji se takođe zasniva na boravljenju i ličnom svedočenju, koji ostaje "literatura", a ne nauka; tu razliku sada želim da istražim.

Biti Evropljanin na Orijentu *uvek* podrazumeva posedovati svest odvojenu od svoje okoline i nejednaku s njom. Ali, osnovna stvar koju treba zapaziti jeste intencija ove svesti: čemu ona na Orijentu služi? Zašto se ona smešta tamo, ako – kao što je slučaj s piscima poput Skota, Igoa i Getea – odlazi na Orijent zbog veoma konkretne vrste iskustva, a da pri tom zapravo ne napušta Evropu? Mali broj intencionalnih kategorija shematski se preporučio. Jedna je: pisac koji namerava da se posluži svojim boravištem radi specifičnog zadatka, radi snabdevanja profesionalnog orijentalizma naučnom građom, koji svoje obitavalište smatra oblikom naučnog posmatranja. Druga: pisac koji ima na umu isti cilj, ali je manje voljan da ekscentričnost i stil svoje individualne svesti žrtvuje bezličnim orijentalističkim definicijama. Ove se kasnije pojavljuju u njegovom delu, ali se samo uz velike teškoće mogu odvojiti od ličnih ćudljivosti stila. Treća: pisac za kojeg stvarno ili metaforično putovanje na Orijent predstavlja ispunjenje nekog duboko proživljenog i važnog projekta. Njegov tekst je stoga izgrađen na ličnoj estetici, projekt ga hrani i oblikuje. U kategorijama dva i tri ima znatno više mesta za igru lične – ili u krajnjoj liniji, ne-orijentalističke – svesti nego u kategoriji jedan; ako uzmemo *Navike i običaje modernih Egipćana* od Edvarda Vilijema Lejna kao istaknut primer kategorije jedan, Bartonovo *Hodočašće u Medinu i Meku*

kao delo koje pripada kategoriji dva; i Nervalovo *Putovanje na Orijent* kao predstavnika kategorije tri, biće jasno koliko je relativno mesto koje je u tekstu ostalo za ispoljavanje autorovog prisustva.

No, uprkos razlikama, te tri kategorije nisu toliko odvojene jedna od druge koliko bi se moglo misliti. Niti pak svaka kategorija sadrži "čiste" reprezentativne tipove. Na primer, dela u sve tri kategorije oslanjaju se na čisto egoistične snage evropske svesti u svome centru. U svim slučajevima Orijent postoji *zbog* evropskog posmatrača, štaviše u kategoriji u kojoj se nalaze Lejnovi *Egipćani* orijentalistički ego se veoma dobro vidi, koliko god njegov stil nastojao na nepristrasnoj bezličnosti. Štaviše, određeni motivi javljaju se konzistentno u sva tri tipa. Jedan od tih motiva je Orijent kao mesto hodočašća; drugi je vizija Orijenta kao spektakla, kao *tableau vivant* /živa slika/. Svako delo o Orijentu, koje spada u ove kategorije, nastoji, naravno, da okarakteriše mesto, ali zanimljivije je do koje je mere unutrašnja struktura dela sinonimna sa sveobuhvatnom *interpretacijom* (ili pokušajem interpretacije) Orijenta. Najčešće je – i to ne iznenađuje – ta interpretacija neka forma romantičarskog restrukturisanja Orijenta, re-vizija Orijenta, koja ga spasilački obnavlja za sadašnjicu. To znači da je svaka interpretacija, svaka struktura kreirana za Orijent u stvari njegova re-interpretacija, ponovno građenje.

Rekavši to, direktno se vraćamo razlikama između kategorija. Lejnova knjiga o Egipćanima bila je uticajna, bila je često čitana i citirana (između ostalih, to je činio Flober) i utvrdila je reputaciju svog autora kao eminente ličnosti orijentalističke nauke. Drugim rečima, Lejn je stekao autoritet ne tek zahvaljujući onome što je rekao, nego zahvaljujući tome kako je ono što je rekao moglo da se prilagodi orijentalizmu. Citiran je kao izvor znanja o Egiptu ili Arabiji, dok su Flober ili Barton čitani zbog onoga što nam kažu o Floberu i Bartonu izvan i iznad njihovog znanja o Orijentu. Funkcija autora je u Lejnovim *Modernim Egipćanima* manje snažna nego u ostalim kategorijama, jer je njegovo delo utopljeno u profesiju, njome konsolidovano, s njom je institucionalizovano. Autorov identitet u delu koje pripada jednoj profesionalnoj disciplini kakva je njegova potčinjeno je zahtevima polja koliko i zahtevima predmeta. Ali, to nije učinjeno jednostavno, niti bez propratnih problema.

Lejnovo klasično delo, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Izveštaj o navikama i običajima modernih Egipćana, 1836) bilo je samosvesni rezultat niza delâ i dva perioda provedena u Egiptu (1825-1828 i 1833-1835). Ovde upotrebljavamo izraz "samosvesni" sa izvesnom emfazom, jer je Lejn želeo da ostavi utisak da je njegova studija delo neposrednog i direktnog, neulepšanog i neutralnog opisa, dok je, u stvari, ona bila proizvod velikog uređivačkog posla (delo koje je napisao nije bilo ono koje je na kraju objavio), a takođe i znatne raznolikosti sasvim posebnih napora. Ništa u njegovom rođenju i zaleđu nije ga, reklo bi se, predodređivalo za Orijent, osim njegove metodične studioznosti i njegove sposobnosti za klasične studije i matematiku, koja donekle objašnjava očigledni unutrašnji sklad knjige. Njegov predgovor sadrži niz zanimljivih podataka o tome šta je činio da bi napisao knjigu. U Egipat je prvobitno otišao da bi studirao arapski. Zatim ga je, pošto je načinio izvesne beleške o modernom Egiptu, Društvo za širenje korisnog znanja ohrabrilo da stvori sistemsko delo o zemlji i njenim stanovnicima. Delo je od marginalnog niza opažanja promenjeno u dokument korisnog znanja, znanja raspoređenog tako da bude lako pristupačno nekome ko želi da sazna osnovne stvari o stranom društvu. Predgovor jasno pokazuje da takvo znanje mora na neki način da raspolaže prethodnim znanjem, kao i da mora da pretenduje da sâmo ima posebno efektan karakter: Lejn je tu prefinjeni polemičar. On inicijalno mora da pokaže da je sam uradio ono što drugi nisu mogli da urade ili nisu uradili, a zatim da je bio kadar da sakupi informacije kako autentične tako i savršeno korektne. I tako počinje da se pomalja njegov osobeni autoritet.

Mada Lejn u predgovoru dangubi baveći se "izveštajem o ljudima iz Alepa" (zaboravljeno delo) od Dr Rasela, očigledno je da je njegov glavni prethodni suparnik *Description de l'Égypte* (Opis Egipta). Ali, to delo, koje Lejn ograničava na dugu fusnotu, pominje se u prezrivim navodnicima kao "veliko francusko delo" o Egiptu. *To* delo bilo je u isti mah suviše filozofski uopšteno i suviše nemarno, kaže Lejn; a čuvena studija Jakova Burkharta je tek skup poslovičnih egipatskih mudrosti, "rđavih dokaza moralnosti naroda". Za razliku od Francuza i Burkharta, Lejn je bio kadar da se utopi među domoroce, da živi njihovim životom, da se prilagodi njihovim navikama i da "izbegne opasnost da kod stranaca probudi ikakvu sumnju...da je osoba koja nema prava da se umeša među njih." Kako to ne bi podrazumevalo da je izgubio objektivnost, on nastavlja govoreći da se prilagodio samo *rečima* (njegov kurziv) Korana i da je uvek bio svestan svoje različitosti u odnosu na suštinski tuđu kulturu.[71] Tako, dok jedan deo Lejnovog identiteta lako pliva u muslimanskom moru lišenom svake sumnje, uronjeni deo zadržava svoju tajnu evropsku snagu da komentariše, usvaja, poseduje sve oko sebe.

Orijentalist može da podražava Orijent, a da pri tom suprotno ne bude slučaj. Zato ono što on kaže o Orijentu treba shvatiti kao opis dobijen jednosmernom razmenom: *oni* su govorili i ponašali se, a *on* je posmatrao i zapisivao. Njegova je snaga u tome što je živeo među njima takoreći kao jedan od njih, a takođe i kao potajni pisac. Ono što je napisao smišljeno je da bude korisno znanje, ne za njih, nego za Evropu i njene različite distributivne institucije. Jer, Lejnova proza nikako nam ne dozvoljava da zaboravimo jedno: da je ego, ono Ja koje se kreće kroz egipatske običaje, rituale, svečanosti, dečje doba, odraslo doba i običaje vezane za sahranu, u stvarnosti ne samo orijentalno

[71] Edward William Lane, autorov predgovor za *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836; reprint ed., London: J. M. Dent, 1936), str. xx, xxi.

prerušavanje, nego i orijentalističko sredstvo da se uhvate i otkriju vredne informacije koje se na drugi način ne mogu steći. Kao narator, Lejn je i izložba i izlagač, i u isti mah zadobija dvostruko poverenje, otkriva dva apetita za iskustvo: orijentalni, za angažovano druženje (ili bar tako izgleda), i zapadni, za autoritativno, korisno znanje.

Nema bolje ilustracije za ovo od poslednje trodelne epizode u predgovoru. Lejn tu opisuje svog glavnog informanta i prijatelja šeika Ahmeda, kao drugara i kao kuriozitet. Njih dvojica se prave da je Lejn musliman; no, Ahmed može da počne da se moli u džamiji tek pošto uspe da savlada strah, izazvan Lejnovom drskom mimikrijom. Tom poslednjem uspehu prethode dve scene u kojima je Ahmed predstavljen kao bizarni jedač stakla i poligamist. U sva tri dela ove epizode o šeiku Ahmedu udaljenost između Muslimana i Lejna se povećava, čak i kad se u akciji smanjuje. Kao posrednik i prevodilac muslimanskog ponašanja, takoreći, Lejn, ironično, ulazi u muslimansku matricu taman toliko da bude sposoban da je opiše u smirenoj engleskoj prozi. Njegov identitet lažnog vernika i privilegovanog Evropljanina sama je suština prevare, jer ovo drugo na sasvim nedvosmislen način snižava vrednost onog prvog. Tako, nešto što izgleda kao činjenično izveštavanje o postupcima *jednog* prilično neobičnog Muslimana Lejn predstavlja kao pošteno prikazano središte svekolike muslimanske vere. Lejn ni na tren ne razmišlja o tome da je izdao prijateljstvo s Ahmedom ili s drugima koji su ga snabdevali informacijama. Od značaja je samo da izveštaj deluje tačno, uopšteno i nepristrasno, da engleski čitalac bude ubeđen da Lejn nije podlegao jeresi ili apostazi, i najzad da Lejnov tekst ukida ljudski sadržaj svog predmeta u prilog njegove naučne validnosti.

Zbog svih tih ciljeva, knjiga je organizovana ne tek kao narativ o Lejnovom boravku u Egiptu, nego kao narativna struktura kojom je ovladala orijentalistička restrukturacija i detalj. To je, čini mi se, glavno dostignuće Lejnovog dela. Po spoljašnjem obliku, *Moderni Egipćani* slede rutinu romana XVIII veka, reci-

mo Fildingovog. Knjiga počinje izveštajem o zemlji i prilikama, za kojima sledi poglavlje o "Ličnim karakteristikama" i "Detinjstvu i ranom obrazovanju". Poslednjem poglavlju, "Smrt i obred sahrane", prethodi dvadeset pet poglavlja o svečanostima, zakonima, karakterima, industriji, magiji i domaćem životu. Na površini, Lejnov argument je hronološki i razvojan. On piše o sebi kao o posmatraču scenâ koje prate glavnu podelu u ljudskom životu: njegov model je narativna matrica kakvu nalazimo u *Tomu Džonsu*, gde se pripoveda o junakovom rođenju, avanturama, braku i podrazumevanoj smrti. Samo što je u Lejnovom tekstu narativni glas bez godina; njegov predmet, međutim, moderni Egipćanin, prolazi kroz individualni životni ciklus. Taj zaokret, kojim usamljeni pojedinac podaruje sebi bezvremena svojstva i nameće društvu i narodu svoj lični životni vek prva je od nekoliko operacija kojima se reguliše ono što je moglo biti obično pripovedanje o putovanju kroz strane krajeve, i kojima se neumetnički tekst pretvara u enciklopediju egzotike i polje orijentalističkog istraživanja.

Kontrolu nad materijalom Lejn ne uspostavlja samo kroz svoje dramatizovano dvostruko prisustvo (kao lažnog muslimana i stvarnog Zapadnjaka) i svoju manipulaciju narativnim glasom i predmetom naracije, nego i svojim korišćenjem detalja. Svaki glavni deo u svakom poglavlju uvodi se, bez razlike, nekim neiznenađujućim opštim opažanjem. Recimo, "opšte je primećeno da se mnoge od najizrazitijih osobenosti navika, običaja i karaktera jedne nacije mogu pripisati fizičkim osobenostima zemlje."[72] Ono što sledi lako to potvrđuje – Nil, egipatska "upadljivo zdrava" klima, "precizan" seljački rad. No, umesto da to vodi sledećoj epizodi u narativnom sledu, dodaju se detalji i, sledstveno tome, izostaje narativno ispunjenje, koje se očekuje na čisto formalnoj ravni. Drugim rečima, iako su glavni obrisi Lejnovog teksta usklađeni s narativnim i kauzalnim sledom rođenja-života-smrti, poseban detalj koji se uvodi u sâm

[72] Ibid, str. 1.

sled osujećuje narativno kretanje. Od opštih opažanja, do ocrtavanja nekih aspekta egipatskog karaktera, do izveštaja o egipatskom detinjstvu, adolescenciji, zrelosti i starosti, Lejn uvek uskače sa značajnim detaljem koji će *predupprediti* blag prelaz. Tek što smo čuli o zdravoj egipatskoj klimi, na primer, dobijamo obaveštenje da mali broj Egipćana ima duži životni vek, zbog fatalnih bolesti, nedostatka medicinske pomoći i teškog letnjeg vremena. Potom čujemo da vrelina "podstiče Egipćanina [nekvalifikovana generalizacija] na neumerenost u čulnim uživanjima", a ubrzo zatim već smo potonuli u opise arhitekture Kaira, njegovih ukrasa, fontana i gatova, upotpunjene kartama i crtežima. Kad se narativna nit ponovo pojavi, ona je očigledno samo formalnost.

Ono što predupređuje narativni poredak, u isto vreme dok je narativni poredak dominantna fikcija Lejnovog teksta, jeste čista, monumentalna, nadmoćna deskripcija. Lejnov je cilj da Egipat i Egipćane učini potpuno vidljivima, da ništa ne skriva od svojih čitalaca, da isporuči Egipćane bez dubine, u naglašenom detalju. U izveštavanju, on ima sklonost ka kolosalnim sadomazohističkim poslasticama: samosakaćenju derviša, surovosti sudija, spajanju religije s raskalašnošću među muslimanima, ekscesima libidinoznih strasti, i tako dalje. No, bez obzira koliko nastran i perverzan bio neki događaj i koliko se mi gubili u njegovom vrtoglavom detalju, Lejn je sveprisutan, jer mu je posao da ponovo sakupi delove i omogući nam da se krećemo napred, makar i s prekidima. Do izvesnog stepena on to čini tako što je prosto Evropljanin, koji može diskurzivno da kontroliše strasti i uzbuđenja čiji su predmet, na nesreću, Muslimani. Ali, Lejnova sposobnost da vlada svojim prebogatim predmetom pomoću nepopustljivih uzdi discipline i nepristrasnosti još je u većoj meri uslovljena njegovom hladnom distancom od egipatskog života i egipatske produktivnosti.

Glavni simbolični momenat javlja se na početku poglavlja 6, "Domaći život – nastavak". Lejn je tu već usvojio narativnu konvenciju šetanja kroz egipatski život i pošto je stigao do kraja

svog obilaska javnih prostora i razgledanja običaja egipatskog domaćinstva (socijalni i prostorni svet su kod njega izmešani), on počinje da govori o prisnoj strani domaćeg života. Tu smesta mora da dâ "izveštaj o braku i bračnim ceremonijama". Kao i obično, izveštaj počinje opštim opažanjem: uzdržavati se od braka "kad muškarac dostigne određene godine i kad za brak nema prave prepreke, među Egipćanima se ceni kao neispravno i čak nepristojno". Bez prelaza, Lejn primenjuje to opažanje na sebe samog i utvrđuje da je kriv. U dugom pasusu on zatim izveštava o pritiscima koji se na njega vrše ne bi li se oženio, a koje on nepokolebljivo odbija. Najzad, pošto prijatelj domorodac čak ponudi da uredi *mariage de convenance* (brak iz računa), koji Lejn takođe odbija, čitava sekvenca se naglo prekida tačkom i crticom.[73] Svoju opštu raspravu Lejn nastavlja drugim opštim opažanjem.

Tu nemamo samo tipično lejnovski prekid glavnog toka pripovedanja jednim aljkavim detaljem, nego i jasno i doslovno autorovo odvajanje od procesa produktivnosti u orijentalnom društvu. Mini-naracija o njegovom odbijanju da se uključi u društvo završava se dramatičnim hijatusom: *njegova* se priča – kao da kaže – ne može nastaviti dokle god on ne uđe u prisnost domaćeg života; i tako se on, kao kandidat za to, gubi sa vidika. On doslovno odbacuje sebe kao ljudski subjekt odbijajući da se ženidbom uključi u ljudsko društvo. Tako zadržava svoj autoritativni identitet lažnog učesnika i podupire objektivnost svog pripovedanja. Ako smo već znali da Lejn nije musliman, sada znamo i da on, kako bi postao orijentalist – umesto Orijentalac, mora da porekne sebi pravo na čulna uživanja domaćeg života. Štaviše, on mora da izbegne i da sebe vremenski omeđi ulazeći

[73] Ibid, str. 160-161. Standardnu Lejnovu biografiju, objavljenu 1877, napisao je njegov unuk-nećak Stanley Lane-Poole. A. J. Arberry opisao je Lejna sa simpatijama u svojim *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), str. 87-121.

u ciklus ljudskog života. Samo na taj negativan način on može da zadrži svoj bezvremeni autoritet posmatrača.

Lejn je mogao da bira – da živi "lagodno i komforno", ili da završi svoja proučavanja modernih Egipćana. Rezultat njegovog izbora trebalo je prosto da omogući njegovu definiciju Egipćana, jer da je Lejn postao jedan od njih, njegova perspektiva ne bi više bila antiseptično i aseksualno leksikografska. Stoga, Lejn stiče naučni kredibilitet i legitimnost na dva načina. Najpre, remeteći ordinarni narativni tok ljudskog života: to je funkcija njegovog kolosalnog detalja, zahvaljujući kojem posmatrački um stranca može da uvede, a zatim i sklopi masivnu informaciju. Egipćani su, takoreći, rasporeni da bi bili prikazani, a onda ih je Lejn savetnički ponovo sastavio. Drugo, odvajajući se od generacije egipatsko-orijentalnog života: on savladava animalne apetite kako bi širio informaciju, ali ne u Egiptu i radi Egipta, nego u Evropi i zbog evropske nauke u širokim razmerama. On je uspeo da nametne naučnu volju neurednoj realnosti i da se intencionalno pomeri sa mesta svog obitavanja na scenu svoje naučne reputacije, i zahvaljujući tome je postigao veliku slavu u analima orijentalizma. Korisno znanje poput njegovog moglo je biti postignuto, formulisano i šireno samo uz takva poricanja.

Dva druga Lejnova značajna dela, njegov nikada završen arapski leksikon i njegov nenadahnuti prevod dela *Hiljadu i jedne noći* (*Arabian Nights*) konsolidovali su sistem znanja koji su uveli *Moderni Egipćani*. U oba njegova pozna dela, njegova individualnost je kao kreativno prisustvo potpuno iščezla, kao što je, naravno, iščezla i sama ideja narativnog dela. Čovek Lejn pojavljuje se samo kao službena ličnost, beležnik i ponovni prevodilac (*Noći*), i bezlični leksikograf. Od autora koji je savremenik svog predmeta, Lejn je – kao orijentalistički naučnik za klasični arapski i klasični islam – postao neko ko ga je nadživeo. Ali, zanimljiva je upravo forma tog nadživljavanja. Jer Lejnov naučni legat bio je, naravno, od važnosti ne za Orijent, nego za institucije i agencije njegovog evropskog društva. A one

su bile ili akademske – zvanična orijentalistička društva, institucije i agencije – ili na sasvim poseban način izvan-akademske, tako što su se javljale u delu kasnijih evropskih rezidenata na Orijentu.

Ako Lejnove *Moderne Egipćane* ne čitamo kao izvor orijentalne nauke, nego kao delo koje je trebalo da doprinese sve većem organizovanju akademskog orijentalizma, videćemo da oni mnogo objašnjavaju. Potčinjavanje genetskog ega naučnom autoritetu kod Lejna tačno odgovara povećanoj specijalizaciji i institucionalizaciji znanja o Orijentu kakvim su ga predstavljala razna orijentalistička društva. Kraljevsko azijsko društvo osnovano je deceniju pre nego što se pojavila Lejnova knjiga, ali je strukturalni prijemnik Lejnovog fonda informacija, procesiranih i formulisanih onako kako je to bio slučaj, bio komitet za korespondenciju ovoga Društva, čiji je "zadatak bio da prima informacije i obaveštenja koji se odnose na umetnost, nauku, književnost i starine" Orijenta.[74] Što se tiče širenja delâ poput Lejnovog, postojala su ne samo različita društva za korisno znanje nego i – u vremenu kada se prvobitni orijentalistički program pomaganja trgovine sa Orijentom iscrpio – specijalizovana naučna društva, čiji su proizvodi bila dela koja iznose potencijalne (ako ne aktuelne) vrednosti objektivne nauke. Otuda program Société asiatique utvrđuje:

Zadaci koje sebi postavlja – i koji se postavljaju pred – Société asiatique jesu da sastavlja ili štampa gramatike, rečnike i druge osnovne knjige koje važe za korisne ili neophodne za proučavanje tih jezika, kojima podučavaju imenovani profesori [orijentalnih jezika]; da pretplatom ili drugim načinima doprinosi objavljivanju iste vrste dela u Francuskoj ili u inostranstvu; da nabavlja rukopise, ili da kopira, bilo delimično ili u celosti, one koji se mogu naći u Evropi; da ih prevodi ili pravi izvode iz njih, da umnožava njihov broj reprodukujući ih bilo bakrorezom ili litografijom; da autorima korisnih dela o geografiji, istoriji, umetnostima i naukama omogući da publici daju priliku da uživa u plodovima njihovih besanih noći; da, posredstvom periodnih zbirki posvećenih azijskoj književnosti, zainteresuju publiku za naučnu, književnu ili pesničku produkciju Orijenta i za dela iste vrste, koja se regularno proizvode u Evropi, za one činjenice o Orijentu koje bi mogle biti relevantne za Evropu, za otkrića i dela svih vrsta, kojih bi ljudi sa Orijenta mogli postati predmet.

[74] Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923* (London: Royal Asiatique Society, 1923), str. 87-121.

Orijentalizam se sistemski organizovao kao nabavljanje orijentalnog materijala i regularno širenje tog materijala u formi specijalizovanog znanja. Neko je kopirao i štampao gramatike, neko je nabavljao originalne tekstove, neko je umnožavao njihov broj i široko ih distribuirao, pa je čak i cirkularno širio znanje. Lejn je napisao svoje delo i žrtvovao je svoj ego u okviru tog sistema i za taj sistem. Pronađen je i način na koji će njegovo delo postojati u arhivima orijentalizma. Postojaće, rekao je Sasi, "muzej",

veliki depo objekata svih vrsta, crteža, originalnih knjiga, mapa, izveštaja o putovanjima, i svi će oni biti ponuđeni onima koji žele da se osećaju kao da ih je magija prenela u samo središte, recimo, nekog mongolskog plemena ili kineske rase, šta god da je od toga on načinio predmetom svojih proučavanja... Može se reći... da posle objavljivanja osnovnih knjiga o...orijentalnim jezicima ništa nije važnije nego postaviti ugaoni kamen tog muzeja, koji ja smatram živim komentarom i tumačenjem (*truchement*) rečnikâ.[75]

Truchment lepo proizlazi iz arapskog *turjaman*, što znači "tumač", "posrednik" ili "portparol". Na jednoj strani, orijentalizam je prisvajao Orijent onoliko doslovno i široko koliko je to bilo mogućno; na drugoj, domesticirao je to znanje na Zapadu, propuštajući ga kroz regulativne kodove, klasifikacije, primere,

[75] *Société asiatique: Livre du centenaire, 1822-1922* (Paris: Paul Geuthner, 1922), str. 5-6.

periodične preglede, rečnike, gramatike, komentare, edicije, prevode, što je sve zajedno oblikovalo simulakrum Orijenta i materijalno ga reprodukovalo na Zapadu i za Zapad. Ukratko, od ličnog, ponekad deformisanog svedočanstva neustrašivih putnika i obitavalaca na Orijentu, Orijent je preobražen u bezličnu definiciju koju je oblikovao čitav niz naučnih radnika. Od konsekutivnog iskustva individualnih istraživanja preobražen je u neku vrstu imaginarnog muzeja bez zidova, gde je sve što je sakupljeno iz velikih daljina i velikih različitosti Orijenta kategorično postalo *orijentalno*. Iz mase fragmenata koje su, malo po malo donosili istraživači, ekspedicije, komisije, armije i trgovci, bio je nanovo preobražen i nanovo strukturisan u leksikografskom, bibliografskom, departmanskom i *tekstualizovanom* orijentalističkom smislu. Do sredine XIX veka Orijent je postao, kako je rekao Dizraeli, karijera, i to karijera u kojoj se mogao obnoviti i nanovo stvoriti ne samo Orijent, nego i čovek sâm.

4. Hodočašća i hodočasnici, britanski i francuski

Svaki Evropljanin koji je putovao Orijentom ili boravio na Orijentu morao je da se zaštiti od njegovih uznemirujućih uticaja. Neko kao Lejn konačno je preustrojio i presituirao Orijent kad je počeo da piše o njemu. Ekscentričnosti orijentalnog života, s njegovim čudnovatim kalendarima, egzotičnim prostornim konfiguracijama, beznadežno tuđim jezicima, svojim naizgled perverznim moralom, znatno su redukovani kad su se pojavili kao niz detalja predstavljenih u normativnom evropskom proznom stilu. Orijentalizujući Orijent, Lejn ga je, to treba reći, ne samo definisao nego i redigovao; izbacio je ono što je, pored njegovih sopstvenih ljudskih simpatija, moglo da razljuti evropski senzibilitet. U većini slučajeva izgledalo je da se Orijent ogrešio o seksualnu pristojnost; sve u vezi s Orijentom – ili bar, Lejnovim Orijentom u Egiptu – lučilo je opasan seks i "slobodom snošaja" – kako je to Lejn izrazio manje uzdržano nego inače – ugrožavalo higijenu i domaću doličnost.

Ali, osim seksa, postojali su i drugi vidovi opasnosti. Svi su oni brisali evropsku diskreciju i racionalnost vremena, prostora i ličnog identiteta. Na Orijentu se čovek iznenada suočavao sa nezamislivom starinom, nehumanom lepotom, bezgraničnom distancom. One su se – da tako kažemo – mogle nevinije upotrebiti kao predmet razmišljanja i pisanja, nego direktnog iskustva. U Bajronovom "Đauru", u *Zapadno-istočnom divanu*, u Igoovim *Orijentalcima*, Orijent je oblik slobode, mesto originalne prilike, čiju je osnovnu notu dodirnuo Gete u "Hegiri" –

Nord und West und Süd zersplittern,	Slamaju se sever, zapad i jug,
Throne bersten, Reiche zittern,	Pucaju prestoli, drhte carstva,
Flüchte du, in reinen Osten	Beži, kako bi na čistom Istoku
Patriarchenluft zu kosten!	Kušao vazduh patrijarhâ.

Reč je uvek o *povratku* na Orijent – "Dort, im Reinen und im Rechten/Will ich menschlichen Geschlechten/In des Ursprungs Tiefe dringen" (Tamo, gde je sve čisto i ispravno, hoću da prodrem u dubinu porekla ljudskog roda) – u kojem se pronalazi ispunjenje i potvrda svega što se zamišljalo:

Gottes ist der Orient!	Božji je Orijent!
Gottes ist der Okzident!	Božji je Okcident!
Nord und südliche Gelände	Severni i južni krajevi
Ruht im Frieden seiner Hände.[76]	Počivaju u miru njegovih ruku.

Orijent, s njegovom poezijom, njegovom atmosferom, njegovim mogućnostima reprezentovali su pesnici kao Hafiz – *unbegrenzt*, bezgranični, rekao je Gete, stariji i mlađi od nas, Evropljana. A Igo, u "Muftijinom ratnom pokliču" ("Cri de guerre du

[76] Johann Wolfgang von Goethe, *Westöstlicher Diwan* (1819; reprint ed., Munich: Wilhelm Golmann, 1958), str. 8-9, 12. U Geteovom aparatu za *Diwan* Sasijevo ime se pominje sa dubokim poštovanjem.

mufti") i u "Pašinom bolu" ("La Douleur du pacha"),[77] nije izveo plahovitost i neumerenu melanholiju Orijentalaca iz stvarnog straha za život ili iz dezorijentisane izgubljenosti, nego su mu ih preneli Volni i Žorž Sal, čija su učena dela prevela varvarski sjaj u korisnu informaciju za uzvišeno talentovanog pesnika.

Ono što su pristupačnim učinili orijentalisti poput Lejna, Sasija, Renana, Volnija, Džounsa (da i ne pominjemo *Description de l'Égypte*) i drugi pioniri, eksploatisali su mnogobrojni literati. Sada se moramo prisetiti ranije pomenute rasprave o tri tipa delâ koja se bave Orijentom i koja su zasnovana na stvarnom boravljenju u tim krajevima. Rigorozni zahtevi znanja uklonili su iz orijentalističkih spisa autorski senzibilitet; otuda Lejn uklanja sebe iz teksta i otuda prva vrsta delâ koja smo naveli. Što se tiče tipova dva i tri, autorsko Ja tu je potčinjeno glasu čiji je posao da širi stvarno znanje (drugi tip), ili da vlada onim što nam je rečeno o Orijentu i da to prenosi (treći tip). No, od početka do kraja XIX veka – to znači, posle Napoleona – Orijent je bio mesto hodočašća i svako značajno delo koje je pripadalo istinskom, ako ne uvek akademskom orijentalizmu, uzimalo je oblik, stil i intenciju iz ideje o hodočašću na Orijent. U toj ideji, kao i u tolikim drugim oblicima orijentalističkog pisanja o kojima smo raspravljali, romantičarska ideja restaurativne rekonstrukcije (naturalni supernaturalizam) predstavlja glavni izvor.

Svaki hodočasnik vidi stvari na svoj način, ali ima granica u onome čemu hodočašće može da služi, koji oblik može da uzme i koje istine može da otkrije. Sva hodočašća na Orijent prošla su, ili su morala proći, kroz biblijske zemlje; većinom su ona zapravo predstavljala pokušaje da se ponovno oživi, ili iz ogromnog, neverovatno plodnog Orijenta oslobodi neki deo judeo-hrišćanske/greko-romanske aktuelnosti. Za te hodočasnike je orijentalizovani Orijent, Orijent orijentalističkih naučnika, bio kazna, šiba kroz koju moraju da prođu, baš

[77] Victor Hugo, *Les Orientales*, u *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 616-618.

kao što su Biblija, krstaši, islam, Napoleon i Aleksandar bili strašni prethodnici sa kojima se moralo računati. Naučnički Orijent nije samo inhibirao hodočasničke sanjarije i privatne fantazije; sâmo njegovo prvenstvo postavlja barijere između savremenog putnika i njegovog pisanja, sem ako se, kao što je bio slučaj sa Nervalom i Floberom u načinu na koji su se služili Lejnom, rad orijentalista odvoji od biblioteke i smesti u estetički projekt. Druga inhibicija bila je u tome što je orijentalističko pisanje suviše omeđeno zvaničnim zahtevima orijentalističke nauke. Hodočasnik kakav je bio Šatobrijan tvrdio je bez zazora da je preduzeo svoje putovanje isključivo samog sebe radi: "j'allais chercher des images: voilà tout" (išao sam po slike).[78] Flober, Vinji, Nerval, Kinglejk, Dizraeli, Barton – svi su oni pošli na hodočašće kako bi rasterali prašinu već postojećeg orijentalističkog arhiva. Njihovi tekstovi trebalo je da budu nova sveža riznica orijentalnog iskustva – ali, čak i taj projekt se obično (mada ne uvek) razvodnjavao u orijentalističkom redukcionizmu. Razlozi su složeni, i imaju mnogo veze sa prirodom hodočasnika, njegovim načinom pisanja i intencionalnom formom njegovog dela.

Šta je u XIX veku bio Orijent za individualnog putnika? Razmotrimo najpre razlike između Engleza i Francuza. Za Engleza, Orijent je, naravno, bio Indija, aktuelni britanski posed; prolaziti kroz Bliski Istok značilo je stoga prolaziti putem za glavnu koloniju. Tako je već i prostor za imaginativnu igru bio ograničen realnostima administracije, teritorijalnim zakonodavstvom i izvršnom vlašću. Skot, Kinglejk, Dizraeli, Vorbarton, Barton, čak i Džordž Eliot (u čijem su *Danijelu Derondi* pravljeni planovi za Orijent) bili su, kao i sâm Lejn, i Džouns pre njega, pisci za koje je Orijent bio definisan materijalnim posedovanjem, materijalnom imaginacijom, takoreći. Engleska je porazila Napoleona, izbacila Francusku: ono što je engleski um istraživao

[78] François-René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages*, ed. Maurice Regard (Paris: Gallimard, 1969, 2: 702.

bio je imperijalni domen koji je do 1880. postao kontinuirani komad britanske teritorije, od Mediterana do Indije. Pisati o Egiptu, Siriji ili Turskoj, koliko i putovati tim krajevima, bila je stvar putovanja kroz carstvo političke volje, političkog upravljanja, političke definicije. Teritorijalni imperativ bio je krajnje snažan, čak i za tako nesputanog pisca kakav je bio Dizraeli, čiji *Tankred* nije bio samo orijentalni šeret, nego vežba u prepredenom političkom upravljanju aktuelnim silama na aktuelnim teritorijama.

Nasuprot tome, francuski hodočasnik na Orijentu bio je prožet osećanjem akutnog gubitka. Dolazio je na mesto gde Francuska, za razliku od Britanije, nije imala suvereno prisustvo. Mediteran je odjekivao zvucima francuskog poraza, od krstaša do Napoleona. Ono što će postati poznato kao "mission civilisatrice" (prosvetiteljska misija) počelo je kao politička "druga liga" u odnosu na britansko prisustvo. Sledstveno tome, francuski hodočasnici, od Volnija nadalje planirali su i projektovali, zamišljali, mozgali o mestima koja su, u načelu, postojala *u njihovom duhu*; konstruisali su sheme za francuski, možda čak evropski koncert na Orijentu, koji će, pretpostavljali su, orkestrirati upravo oni sami. Njihov Orijent bio je Orijent uspomena, sugestivnih ruševina, zaboravljenih tajni, skrivene prepiske i gotovo virtuoznog stila postojanja, Orijent čije najviše književne forme mogu da se nađu kod Nervala i Flobera, čija su oba dela temeljno ukorenjena u imaginacijskoj dimenziji, koja se (osim estetski) ne može realizovati.

To je do izvesne mere bilo istina i za francuske naučnike-putnike po Orijentu. Većina od njih zanimala se za biblijsku prošlost ili za krstaše, kao što je izneo Anri Bordo u svojim *Putnicima po Orijentu* (*Voyageurs d'Orient*).[79] Tim imenima moramo da dodamo (po sugestiji Hasana al-Nutija) imena orijentalnih semitologa, uključujući Katrmera; Solsija, istraživača Mrtvog mora; Renana kao feničanskog arheologa; Židasa, proučavaoca feničanskih jezika; Katafaga i Defremerija, koji su proučavali Ansarijance, Ismaelićane i Seldžuke; Klermon-Ganoa, koji je istraživao Judeju; i markiza de Voga, čije se delo usredsredilo na palmirsku epigrafiju. Osim toga, postojala je čitava škola egiptologa, koja je potekla od Šampoliona i Marijeta, škola koja će kasnije uključiti Masperoa i Legrena. Kao kazalo razlike između britanskog osećanja za realnost i francuskih fantazija, vredno je setiti se reči koje je 1884 (dve godine pošto je počela britanska okupacija), tužno komentarišući izgovorio u Kairu, slikar Ludovik Lepik: "L'Orient est mort au Caire" (Orijent je umro u Kairu). Samo je Renan, uvek realistični rasista, opravdavao britansko suzbijanje arapske nacionalističke pobune, koju je, u svoj svojoj mudrosti, nazvao "sramotom za civilizaciju".[80]

Za razliku od Volnija i Napoleona, devetnaestovekovni francuski hodočasnici nisu tražili toliko naučnu koliko egzotičnu, ali posebno privlačnu realnost. To očigledno važi za književne hodočasnike počev od Šatobrijana, koji su na Orijentu našli mesto srodno njihovim privatnim mitovima, opsesijama i zahtevima. Ovde primećujemo kako se svi hodočasnici, a posebno francuski, u svojim delima koriste Orijentom da bi opravdali svoju egzistencijalnu vokaciju. Lični izlivi su, čini se, nešto više kontrolisani samo kad u tekstu o Orijentu postoji još neki dodatni kognitivni cilj. Lamartin, recimo, piše o sebi, ali piše i o Francuskoj kao o sili na Orijentu; taj drugi poduhvat utišava i na kraju kontroliše imperative koje njegovom stilu nameću *njegova* duša, *njegove* uspomene i *njegova* imaginacija. Nijedan hodočasnik, ni engleski, ni francuski, nije umeo tako nemilo-

[79] Vidi Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient: Des pélerins aux méharistes de Palmyre* (Paris: Plon, 1926). Smatram veoma korisnim teorijske ideje o hodočasnicima i hodočašćima, sadržane u delu Victora Turnera, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1974), str. 166-230.

[80] Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès* (Paris: Nizet, 1958), str. 47-48, 277, 272.

srdno da vlada svojim Ja ili svojim predmetom kao što je to umeo Lejn. Čak i Barton i T. E. Lorens, od kojih je prvi stvorio namerno muslimansko hodočašće, a drugi ono što je nazvao obrnutim hodočašćem, *na suprotnu stranu* od Meke, stvorili su ogromnu količinu istorijskog, političkog i socijalnog orijentalizma u kojem njihov ego nikada nije bio toliko zapostavljen kao što je to slučaj kod Lejna. Zbog toga Barton, Lorens i Čarls Dauti stoje na sredokraći između Lejna i Šatobrijana.

Šatobrijanovo *Putovanje iz Pariza u Jerusalim i iz Jerusalima u Pariz* (*Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris*, 1810-1811) beleži detalje putovanja koje je pisac preduzeo 1805-1806, posle putovanja po Severnoj Americi. Mnoge stotine stranica potvrđuju autorovo priznanje da "je parle éternellement de moi" (govorim uvek u svoje ime), i to toliko da je Stendal, i sâm pisac koji ni u kom slučaju nije poricao sebe, mogao da kaže da Šatobrijan upravo zbog svog "gadnog egoizma" nije uspeo da bude putnik-znalac. On je na Orijent došao s velikim tovarom ličnih ciljeva i pretpostavki, istovario ih je tamo i počeo da žonglira ljudima, mestima i idejama na Orijentu kao da ništa ne može da se odupre njegovoj imperijalnoj imaginaciji. Šatobrijan je došao na Orijent kao konstruisani *lik*, ne kao istinsko Ja. Za njega je Bonaparta bio poslednji krstaš; on sâm je, sa svoje strane, bio "poslednji Francuz koji je krenuo iz svoje zemlje da bi putovao Svetom zemljom s idejama, ciljevima i osećanjima hodočasnika iz pređašnjih vremena." Ali, postojali su i drugi razlozi. Simetrija: pošto je putovao Novim svetom i video njegove spomenike prirodne lepote, bilo mu je potrebno da zaokruži svoj krug proučavanja posećujući Orijent i njegove spomenike znanja: pošto je proučio rimske i keltske starine, preostale su mu samo ruševine Atine, Memfisa i Kartagine. Samoispunjenje: bilo mu je potrebno da popuni svoj fundus slika. Potvrda važnosti duha religije: "religija je neka vrsta univerzalnog jezika koji razumeju svi ljudi", a gde je bolje posmatrati je nego na Orijentu, makar i u zemljama u kojima vlada srazmerno niska religija kakva je islam. Iznad svega, potreba da

stvari vidi ne onakve kakve jesu, nego onakve kakve je Šatobrijan pretpostavljao da su: Koran je bio "le livre de Mahomet" (Muhamedova knjiga); nije sadržavao "ni principe de civilisation, ni précepte qui puisse élever le caractère" (ni civilizacijski princip, ni pouke za uzdizanje karaktera). "Ta knjiga", nastavio je, manje ili više slobodno izmišljajući, "ne propoveda ni mržnju prema tiraniji, ni ljubav prema slobodi."[81]

Za lik konstruisan tako afektirano, Orijent je bio pohabano platno koje čeka da ga on restaurira. Orijentalni Arapin bio je "civilizovan čovek koji je ponovo pao u stanje divljaštva": nije onda čudo što je, posmatrajući Arape kako pokušavaju da govore francuski, Šatobrijan imao isto osećanje kao Robinzon Kruzo, koji se uzbudio kad je prvi put čuo svog papagaja kako govori. Istina je, postoje mesta kao Vitlejem (čije je etimološko značenje Šatobrijan sasvim pogrešno shvatio), gde je čovek nalazio izvesne sličnosti s istinskom – što će reći, evropskom – civilizacijom, ali ona su malobrojna i udaljena jedno od drugog. Svuda se sreću Orijentalci, Arapi, čija civilizacija, religija i običaji su suviše niski i antitetični da bi zasluživali ponovno osvajanje. Krstaški ratovi, obrazlagao je, nisu bili agresija; bili su pravedna hrišćanska kopija Omarovog dolaska u Evropu. Osim toga, dodao je, sve i da su u svojoj modernoj i originalnoj formi i bili agresija, pitanja koja su postavljali prevazilazila su pitanja obične smrtnosti:

> Krstaški ratovi nisu se vodili samo radi oslobađanja Svetog Groba, nego više radi toga da se sazna šta će na zemlji pobediti – kult koji je neprijatelj civilizacije, sistematski sklon neznanju [to je, razume se, islam], despotizmu, ropstvu, ili kult zahvaljujući kojem se u modernom čoveku ponovo probudio genij mudre starine i koji je ukinuo nisko robovanje.[82]

---

[81] Chateaubriand, *Oeuvres*, 2; 702 i napomena, 1684, 769-770, 769, 701, 808, 908.

[82] Ibid., str. 1011, 979, 990, 1052.

Tu se prvi put na važan način pominje ideja koja će u evropskim tekstovima steći gotovo nepodnošljiv, gotovo nesmotren autoritet: tema da Evropljani podučavaju Orijent značenju slobode, o kojoj – kako su verovali Šatobrijan i svi posle njega – Orijentalci, a pogotovu muslimani ništa ne znaju.

O slobodi oni ne znaju ništa; svojine nemaju nikakve: sila je njihov bog. Kada duže vreme ne vide osvajače koji sprovode nebesku pravdu, oni izgledaju kao vojnici bez vođe, građani bez zakonodavca i porodica bez oca.[83]

Već 1810. jedan Evropljanin govori kao Kromer 1910, tvrdeći da Orijentalci žele osvajanje i ne uočavajući nikakav paradoks u konstataciji da zapadno osvajanje Orijenta, na kraju krajeva, nije osvajanje nego sloboda. Čitavu tu ideju Šatobrijan izražava romantičarskim spasilačkim pojmovima o hrišćanskoj misiji koja će oživeti mrtvi svet, koja će u njemu probuditi osećanje za njegove sopstvene mogućnosti, one koje samo Evropljanin može osetiti ispod beživotne i degenerisane površine. Za putnika to znači da kao svog vodiča u Palestini mora koristiti Stari Zavet i Jevanđelja;[84] samo se na taj način može prevazići očigledna degeneracija modernog Orijenta. No, Šatobrijan ne oseća nikakvu ironiju u činjenici da njegovo putovanje i njegova vizija njemu samom neće otkriti ništa o modernom Orijentalcu i *njegovoj* sudbini. Na Orijentu je važno ono što se tamo događa Šatobrijanu, što Orijent omogućava njegovom duhu, što njemu dopušta da otkrije nešto o sebi, svojim idejama, svojim očekivanjima. Sloboda koja mu je toliko na srcu njegovo je vlastito oslobađanje od neprijateljskih otpadaka Orijenta.

A njegova sloboda omogućava mu da se vrati direktno u carstvo imaginacije i imaginativne interpretacije. Opis Orijenta poništen je planovima i obrascima koje mu nameće imperijalni ego, koji ne krije svoju moć. Ako u Lejnovoj prozi posmatramo

[83] Ibid., str. 1069.
[84] Ibid., str. 1031.

kako Ja iščezava da bi se Orijent pojavio u svem svom realističkom detalju, kod Šatobrijana se ego rastače u kontemplaciji o čudima koja stvara, da bi se ponovo rodio, snažniji nego ikad, sposobniji da uživa u svojim snagama i u svojim tumačenjima.

Kad čovek putuje po Judeji, njegovo srce najpre hvata velika dosada; ali, kada se, dok prelazite put od jednog usamljenog mesta do drugog, prostor razastre pred vama bez granica, dosada se polako razminjuje i čovek oseti potajni strah, koji, daleko od toga da pritiska, daje duši snagu i uzdiže njen prirodni genij. Iz svih krajeva zemlje zasićene čudima izlaze na svetlost dana izvanredne stvari: tu su sunce koje žeže, silni orao, neplodno smokvino drvo, sva poezija, svi prizori iz Pisma. Svako ime okružuje misterija; svaka pećina saopštava budućnost; svaki vrh čuva u sebi prorokove znake. Sam Bog govorio je sa tih obala: presušili potoci, raspukle stene, otvoreni grobovi svedoče o zlokobnom predskazanju; pustinja i dalje kao da je nema od straha i čovek bi rekao da nije kadra da razbije tišinu otkako je čula glas večnosti.[85]

Proces razmišljanja u ovom odlomku vrlo je rečit. Iskustvo paskalovskog straha ne samo što umanjuje čovekovo samopouzdanje, nego ga i čudotvorno podstiče. Pust predeo ističe se kao osvetljen tekst koji se predaje istraživanju veoma snažnog, obnovljenog ega. Šatobrijan je prevazišao nisku, mada zastrašujuću realnost savremenog Orijenta, tako da može s njim da ostvari originalan i kreativan odnos. Na kraju odlomka, on više nije moderan čovek, nego vizionar-vidovnjak, manje ili više savremenik Boga; ako je Judejska pustinja zanemela otkako je tamo govorio Bog, Šatobrijan je onaj koji čuje tu tišinu, razume njeno značenje i čini – za svoje čitaoce – da pustinja ponovo progovori.

Veliki dar saosećajne intuicije, koji je omogućio Šatobrijanu da predstavi i tumači severnoameričke misterije u *René* i *Atala*, kao i hrišćanstvo u *Duhu hrišćanstva* (*La Génie du Chri-*

[85] Ibid., str. 999.

stianisme), podstaknut je tokom *Itinéraire* na još veću svečanost interpretacije. Autor se više ne bavi prirodnom primitivnošću i romantičnim sentimentom: ovde se bavi samom večnom kreativnošću i božanskom originalnošću, jer su one prvi put i ispoljene na biblijskom Orijentu, i tamo su se sačuvale u neposredovanoj i latentnoj formi. Naravno, one se ne mogu prosto shvatiti; njima Šatobrijan mora težiti i mora ih postići. I *Itinéraire* je načinjen da služi tom ambicioznom cilju, baš kao što u tekstu Šatobrijanov ego mora biti rekonstruisan dovoljno radikalno da bi posao bio obavljen. Za razliku od Lejna, Šatobrijan pokušava da *konzumira* Orijent. On ne samo da usvaja Orijent, nego ga i reprezentuje i govori u njegovo ime, i to ne u istoriji, nego izvan istorije, u bezvremenoj dimenziji savršeno isceljenog sveta, gde su ljudi i zemlje, Bog i ljudi jedno. Stoga u Jerusalimu, u središtu njegove vizije i u konačnoj tački njegovog hodočašća, on sebi garantuje neku vrstu potpunog pomirenja sa Orijentom, Orijentom kao jevrejskim, hrišćanskim, muslimanskim, grčkim, persijskim, rimskim i konačno francuskim. Dirnut je položajem Jevreja, ali procenjuje da i oni služe da osvetle njegovu opštu viziju, a uz to daju i potrebnu otrovnost njegovoj hrišćanskoj osvetoljubivosti. Bog je, kaže on, izabrao novi narod, a taj nisu Jevreji.[86]

No, on pravi neke druge ustupke zemaljskoj realnosti. Ako je Jerusalim upisan u njegov itinerer kao krajnji vanzemaljski cilj, Egipat mu pruža građu za političke ekskurse. Njegove predstave o Egiptu na zgodan način dopunjavaju njegovo hodočašće. Veličanstvena delta Nila navodi ga da kaže:

Našao sam da su samo sećanja na moju slavnu zemlju vredna ovih veličanstvenih ravnica; video sam ostatke spomenika nove civilizacije, koje je na obale Nila doneo genij Francuske.[87]

---

[86] Ibid., pp. 1126-1127, 1049.
[87] Ibid., str. 1137.

Ali, te predstave smeštene su u nostalgičnu formu, jer Šatobrijan veruje da odsustvo Francuske u Egiptu može da izjednači sa odsustvom slobodne vlasti koja vlada slobodnim ljudima. Osim toga, posle Jerusalima, Egipat deluje samo kao neka vrsta duhovnog antiklimaksa. Pošto je politički komentarisao njegovo tužno stanje, Šatobrijan sebi postavlja rutinsko pitanje o "razlici" kao rezultatu istorijskog razvoja: kako je bilo mogućno da ta degenerisana glupa gomila "Muzulmana" naseli istu zemlju čiji su toliko drugačiji vlasnici toliko impresionirali Herodota i Diodora?

To je prikladan oproštajni govor Egiptu, iz kojeg Šatobrijan odlazi u Tunis, pa među ruševine Kartagine, i najzad kući. No, u Egiptu on čini još jednu, poslednju pažnje vrednu stvar: nesposoban da učini više do da iz daljine posmatra piramide, on daje sebi truda da tamo pošalje emisara koji će upisati njegovo ime u kamen, dodajući, nama na korist, da "čovek treba da ispuni sve male obaveze pobožnog putnika". U drugačijim okolnostima ovaj šarmantni komadić turističke banalnosti samo bi nas zabavio. No, kao priprema za poslednju stranicu *Itinéraire*, on dobija veći značaj nego na prvi pogled. Razmišljajući o svome dvadesetjednogodišnjem projektu da kao izgnanik proučava "tous les hasards et les chagrins" (sve kobi i jade), Šatobrijan elegično beleži kako je svaka njegova knjiga u stvari bila neka vrsta produženja njegove egzistencije. Čovek bez doma i bez mogućnosti da stekne dom, on vidi da je njegova mladost daleko iza njega. Ako mu nebo dâ večni odmor – piše – on obećava da će se u tišini posvetiti podizanju "monument à ma patrie" (spomenik mojoj otadžbini). No, ono što mu je preostalo na zemlji jeste njegovo pisanje, koje je dovoljno ako njegovo ime bude živelo, a suviše ako ne bude živelo.[88]

Ti završni redovi vraćaju nas Šatobrijanovoj želji da mu ime bude upisano u kamen piramide. Razumeli smo da nam njegove egoistične uspomene s Orijenta otkrivaju njegovo iskustvo samoga sebe, iskustvo koje neprestano demonstrira sebe, neu-

---

[88] Ibid., str. 1148, 1214.

morno prikazuje. Za Šatobrijana, za kojeg ništa, čak ni daleki komad kamena, ne sme ostati nedotaknut pisanjem ako on sâm želi da ostane živ, pisanje je bilo čin života. Ako su poredak Lejnove naracije morali narušiti naučni autoritet i obilje detalja, Šatobrijanova naracija morala je da se transformiše u priznatu volju egoističnog, krajnje nestalnog pojedinca. Dok bi Lejn žrtvovao svoj ego orijentalističkom kanonu, Šatobrijan je sve što je rekao o Orijentu učinio zavisnim od svog ega. No, nijedan od ova dva pisca ne bi gledao na buduća pokoljenja kao na plodne nastavljače koji dolaze posle njih. Lejn je preuzeo bezličnost tehničke discipline: njegovo će delo biti korišćeno, ali ne kao ljudski dokument. Šatobrijan je, na drugoj strani, video da će njegovo pisanje, kao i njegovo ime upisano u kamen piramide, označavati njega samog; ako ne, ako ne uspe da život produži pisanjem, i ono će biti samo preteranost, suvišnost.

Čak i ako su svi putnici na Orijent posle Šatobrijana i Lejna uzimali u obzir njihovo delo (u nekim slučajevima, do te mere da su ih prepisivali verbatim), zaveštanje ove dvojice autora otelovljuje sudbinu orijentalizma i opcije na koje je on bio ograničen. Pisani su ili naučni tekstovi po ugledu na Lejna, ili lični iskazi po ugledu na Šatobrijana. Problem sa prvima sastojao se u njihovom bezličnom zapadnjačkom uverenju da je mogućan opis opštih, kolektivnih fenomena, i u njihovoj tendenciji da se realnosti manje stvaraju na osnovu Orijenta, a više na osnovu vlastitih opažanja. Problem sa ličnim iskazima bio je što su se oni uvek neminovno povlačili na poziciju izjednačavanja Orijenta sa privatnom fantazijom, čak i ako je ta fantazija, estetički govoreći, bila zaista visokog reda. U oba slučaja, naravno, orijentalizam je imao moćan uticaj na način opisivanja i karakterizacije Orijenta. Ali, taj uticaj uvek je, sve do današnjih dana, onemogućavao da se Orijent doživi na način koji nije ni nemogućno opšti, ni nepokolebljivo privatan. Tražiti u orijentalizmu živo osećanje žive orijentalne ljudske ili čak socijalne realnosti – kao što to čini savremeni stanovnik modernog sveta – znači tražiti uzalud.

Razlog što je tako leži u uticaju koji imaju ove dve opcije, Lejnova i Šatobrijanova, britanska i francuska. Uvećavanje znanja, posebno specijalizovanog znanja, veoma je spor proces. Daleko od toga da bude samo aditivno ili kumulativno, uvećavanje znanja je proces selektivne akumulacije, premeštanja, brisanja, rearanžiranja i ustrajavanja unutar onoga što je nazvano istraživačkim konsenzusom. Legitimitet znanja kakvo je orijentalizam počivao je tokom XIX veka ne na autoritetu religije, što je bio slučaj pre prosvetiteljstva, nego na onome što možemo nazvati restaurativnim citiranjem prethodnih autoriteta. Počev od Sasija, učeni orijentalistički stav bio je stav naučnika koji je istražio niz tekstualnih fragmenata, koje je kasnije uređivao i priređivao kao što bi restaurator postavio stare crteže jedan kraj drugog stvarajući kumulativnu sliku onoga što oni implicitno predstavljaju. Sledstveno tome, orijentalisti se odnose prema delima kolegâ na isti citatni način. Barton se, recimo, bavi *Hiljadu i jednom noći* i Egiptom indirektno, *kroz* Lejnovo delo, citirajući svog prethodnika, bacajući mu rukavicu iako mu priznaje veliki autoritet. Nervalovo putovanje na Orijent odigralo se na Lamartinov način, a Lamartinovo na Šatobrijanov. Ukratko, kao oblik rastućeg znanja, orijentalizam je, kako bi se nahranio, većinom pribegavao citiranju prethodnih naučnika u toj oblasti. Čak i kad bi naišao na novu građu, orijentalista je o njoj sudio preuzimajući od prethodnika (kao što naučnici često čine) perspektivu, ideologiju i glavne teze. Tako su na prilično striktan način orijentalisti posle Sasija i Lejna nanovo napisali Sasija i Lejna; posle Šatobrijana, hodočasnici su nanovo napisali Šatobrijana. Iz ovog složenog novog pisanja sistematski su isključivane aktuelnosti modernog Orijenta, pogotovu kad su daroviti hodočasnici kao Nerval i Flober davali prednost Lejnovom opisu nad onim što su im njihove oči i duh neposredno prikazivali.

U sistemu znanja o Orijentu, Orijent je manje mesto nego *topos*, niz referenci, skup karakteristika, čije je poreklo, reklo

bi se, u citatu, ili u fragmentu teksta, ili citatu iz nečijeg dela o Orijentu, ili u deliću prethodne imaginacije, ili u amalgamu svega ovoga. Direktna opažanja ili podrobni opisi Orijenta su fikcije koje su prezentirali tekstovi o Orijentu, no oni su, bez razlike, sasvim sekundarni u odnosu na sistemske zadatke druge vrste. Kod Lamartina, Nervala i Flobera, Orijent je reprezentacija kanonskog materijala, rukovođena estetičkom i izvršnom voljom sposobnom da probudi zanimanje kod čitaoca. No, kod sva tri ova pisca, potvrđu dobija orijentalizam ili neki njegov aspekt, mada je, kao što sam rekao ranije, narativnoj svesti dato da igra veoma veliku ulogu. Videćemo da će, uz svu svoju ekscentričnu individualnost, ova narativna svest završiti shvatajući, kao Buvar i Pekiše, da je hodočašće oblik prepisivanja.

Kad je započeo putovanje na Orijent 1833, Lamartin je, kako je rekao, učinio to kao nešto o čemu je uvek sanjao: "un voyage en Orient [était] comme une grand acte de ma vie intérieure" (putovanje na Orijent /je/ kao neki veliki čin moga duhovnog života). On je pun predrasuda, naklonosti, pristrasnosti: mrzi Rimljane i Kartaginu, a voli Jevreje, Egipćane i Induse, i veruje da će postati njihov Dante. Naoružan formalnim stihom "Adieu" Francuskoj, u kojem je sabrao sve što planira da učini na Orijentu, on se ukrcava na brod za Istok. U prvi mah, sve sa čime se sretne potvrđuje njegovo poetsko proroštvo, ili pak ostvaruje njegovu sklonost ka analogijama. Ledi Ester Stenhoup je Kirka pustinje; Orijent je "patrie de mon imagination"(domovina moje imaginacije); Arapi su primitivan narod; biblijska poezija urezana je u libansku zemlju; Orijent svedoči o privlačnoj veličini Azije i srazmerno malim dimenzijama Grčke. Međutim, kratko vreme pošto je stigao u Palestinu, on postaje nepopravljivi tvorac imaginarnog Orijenta. On tvrdi da se hananske ravnice na najbolji način pojavljuju u delima Pusena i Lorena. Njegovo putovanje, koje je ranije zvao "prevod", sada se pretvara u molitvu, koja više

upošljava njegovo pamćenje, dušu i srce, nego oči, duh ili um.[89]

Ova iskrena izjava u celosti oslobađa Lamartinovu analošku i rekonstruktivnu (i nedisciplinovanu) revnost. Hrišćanstvo je religija imaginacije i sećanja, a kako Lamartin sebe smatra tipičnim vernikom, on – u skladu s tim – daje sebi na volju. Katalog njegovih tendencioznih "opažanja" biće beskonačan: žena koju vidi podseća ga na Hajdeju u *Don Žuanu*; odnos između Isusa i Palestine liči na odnos između Rusoa i Ženeve; stvarna reka Jordan manje je važna od "misterija" koje budi u nečijoj duši; Orijentalci, a muslimani posebno, lenji su, njihove politike su kapriciozne, strasne i bez budućnosti; neka druga žena podseća ga na odlomak iz *Atale*; ni Taso, ni Šatobrijan (čija prethodna putovanja, izgleda, često uznemiravaju Lamartinov inače bezbrižni egoizam) nisu ispravno razumeli Svetu Zemlju – i tako dalje, i tako dalje. Njegove stranice o arapskoj poeziji, o kojoj raspravlja s ogromnim pouzdanjem, ne otkrivaju nikakvu nelagodu zbog nepoznavanja jezika. Za njega je važno jedino to što mu njegova putovanja po Orijentu otkrivaju da je Orijent "la terre des cultes, des prodiges" (zemlja kultova i čuda) i da je on naimenovan da ga opeva na Zapadu. Bez tračka samoironije, on izjavljuje:

Ta arapska zemlja je zemlja proroštava; tamo sve niče i svaki čovek vernik ili fanatik može sa svoje strane tamo postati prorok.[90]

Lamartin je postao prorok isključivo zahvaljujući tome što je boravio na Orijentu.

Na kraju svog pripovedanja, Lamartin je postigao svrhu svog hodočašća na Sveti Grob, koji je početak i kraj sveg vremena i prostora. Usvojio je stvarnost dovoljno da poželi da odstu-

[89] Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient* (1835; reprint ed., Paris: Hachette, 1887), 1: 10, 48-49, 179, 178, 148, 189, 118, 245-246, 251.

[90] Ibid., 1: 363; 2: 74-75; 1: 475.

pi iz nje, u čistu kontemplaciju, usamljenost, filozofiju i poeziju.[91]

Uzdižući se iznad čisto geografskog Orijenta, on se transformiše u Šatobrijana iz poznijih dana, sagledavajući Istok kao da je lična (ili u krajnjem slučaju, francuska) provincija, spreman da se prepusti vladavini evropskih sila. Od putnika i hodočasnika u stvarnom vremenu i prostoru, Lamartin je postao nadlično Ja koje sebe po snazi i svesti izjednačava s čitavom Evropom. Ono što on vidi pred sobom jeste Orijent u procesu njegovog neizbežnog budućeg komadanja, kako ga preuzimaju i osveštavaju evropski sizereni. Otuda je u Lamartinovoj klimaksnoj viziji Orijent ponovo rođen kao pravo Evrope da vlada njime:

> Taj vid sizerenstva ovako definisanog i osveštanog kao evropsko pravo sastojaće se, u principu, u pravu da se okupira ova ili ona teritorija, kao i obala, kako bi se tamo osnovali ili slobodni gradovi, ili evropske kolonije, ili trgovačke luke.

Lamartin se ne zaustavlja na tome. On se penje još više, do tačke u kojoj je Orijent, onaj koji je upravo video i gde je upravo bio, redukovan na "nacije bez teritorije, *domovine*, bez prava, zakona ili bezbednosti... i žudno čeka zaštitu" koju treba da mu pruži evropska okupacija.[92]

Ni u jednoj od vizija Orijenta koje je proizveo orijentalizam nema, doslovno nema, ovako celovite rekapitulacije. Za Lamartina je hodočašće na Orijent podrazumevalo ne samo prodor imperijalne svesti na Orijent, nego i praktično ukidanje te svesti kao rezultat ostvarenja neke vrste bezlične i kontinentalne

[91] Ibid, 2: 92-3.

[92] Ibid, 2: 526-527, 533. Dva važna dela o francuskim piscima na Orijentu su Jean-Marie Carré, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, 2 toma (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1932) i Moënis Taha-Hussein, *Le Romantisme français et l'Islam* (Beirut: Dar-el-Maeref, 1962).

kontrole nad Orijentom. Stvarni identitet Orijenta smežurao se na niz konsekutivnih fragmenata, na Lamartinova memoarska opažanja, koja će kasnije biti sakupljena i iznesena na videlo kao nanovo izraženi napoleonski san o svetskoj hegemoniji. Dok Lejnov ljudski identitet iščezava u naučnoj rešetki njegovih egipatskih klasifikacija, Lamartinova svest u potpunosti prevazilazi svoje normalne granice. Čineći to, ona ponavlja Šatobrijanovo putovanje i njegove vizije samo kako bi prošla kraj njih, i kročila u sferu šelijevske i napoleonovske apstrakcije, koja pomera svetove i narode kao karte na stolu. Ono što u Lamartinovoj prozi ostaje od Orijenta nije ni najmanje supstancijalno. Geopolitička realnost Orijenta zastrvena je Lamartinovim planovima za njega; mesta koja je posetio, ljudi koje je sreo, iskustva koja je imao još su samo eho u njegovim pompeznim generalizacijama. Poslednji tragovi posebnosti izbrisani su u "résumé politique" (politički rezime), kojim se završava *Voyage en Orient*.

Lamartinovom nenadmašnom kvazi-nacionalnom egoizmu, moramo suprotstaviti Nervalov i Floberov. Njihova dela o Orijentu igraju značajnu ulogu u njihovom celokupnom *opusu*, daleko veću od one koju u Lamartinovom *opusu* igra njegovo imperijalističko *Putovanje*. No, obojica su se, kao i Lamartin, pripremila za dolazak na Orijent pročitavši brdo klasične i moderne literature i delâ akademskog orijentalizma; govoreći o pripremama, Flober je bio mnogo iskreniji od Nervala, koji je u *Les Filles du feu* (Kćeri vatre) neiskreno rekao da je sve što je znao o Orijentu bilo polovično sećanje na ono što je naučio u školi.[93] Sadržina *Voyage en Orient*, dakako, to osporava, mada pokazuje i mnogo manje sistematično i disciplinovano poznavanje orijentalija nego što je bilo Floberovo. Važnija je, međutim, činjenica da su oba pisca (Nerval od 1842. do 1843, a Flober od 1849. do 1850) i u ličnom i u estetičkom pogledu mno-

[93] Gérard de Nerval, *Les Filles du feu*, u *Oeuvres*, ed. Albert Béguin i Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 297-298.

go više koristili svoje posete Orijentu nego ijedan drugi putnik u XIX veku. Nema nedoslednosti u tome što su obojica, za početak, bili geniji i duboko saživljeni sa onim aspektima evropske kulture koji su ohrabrivali naklonjenu, mada izokrenutu viziju Orijenta. Flober i Nerval pripadali su onoj zajednici mišljenja i osećanja koju je Mario Prac opisao u *Agoniji romantizma*, zajednici za koju su se slike egzotičnih mesta, kultivisanje sadomazohističkog ukusa (što Prac zove *algolagnia*), fascinacija onim što je makabrističko, idejom Fatalne Žene, tajanstvenošću i okultizmom, kombinovali među sobom da bi omogućili nastanak književnih dela kakva su proizvodili Gotje (i sam fasciniran Orijentom), Svinbern, Bodler i Uismans.[94] Za Nervala i Flobera su ženski likovi kakvi su Kleopatra, Saloma i Izida imali posebno značenje; i nikako nije bilo slučajno što su u svojim delima o Orijentu, kao i u svojim posetama Orijentu, pre svega cenili i isticali ženski tip ove legendarne, bogato sugestivne i asocijativne vrste.

Pored svojih opštih stavova prema kulturi, Nerval i Flober su doneli na Orijent ličnu mitologiju, čijim je zanimanjima, pa čak i strukturi Orijent bio potreban. Oba autora bila su dirnuta renesansom Orijenta kako su je definisali Kine i drugi: tražili su okrepljenje koje pružaju čudesno drevne i egzotične stvari. Za svakoga od njih, međutim, hodočašće na Orijent predstavljalo je traganje za nečim relativno ličnim: Flober je na mestima porekla religije, vizijâ i drevne starine tražio "domovinu", kako je to nazvao Žan Brino;[95] Nerval je tražio, ili pre sledio, tragove ličnih osećanja i snova, poput Sternovog Jorika pre njega. Za oba pisca, Orijent je stoga bio mesto *déjà vu*, i za obojicu, s artističkom ekonomijom karakterističnom za svaku veliku estetičku imaginaciju, bio je mesto kojem su se često vraćali pošto je pra-

[94] Mario Praz, *The Romantic Agony*, trans. Angus Davison (Cleveland, Ohio: World Publishing Co., 1967).

[95] Jean Bruneau, *Le "Conte Orientale" de Flaubert* (Paris: Denoel, 1973), str. 79.

vo putovanje već bilo okončano. Nijedan od njih nije iscrpao Orijent samo kroz svoju upotrebu, čak i ako se u njihovim orijentalističkim spisima često mogu naći i razočarenje, razbijene iluzije i demistifikacija.

Glavni značaj koji Nerval i Flober imaju za proučavanje orijentalističkog duha u XIX veku leži u tome što su oni stvorili dela povezana sa onim vidom orijentalizma o kojem smo dosad raspravljali, i zavisna od njega, a u isti mah ipak samosvojna i samostalna. Najpre, tu je pitanje raspona njihovog dela. Nerval je napisao *Putovanje na Orijent* kao zbirku putnih beležaka, krokija, priča i fragmenata; njegovu preokupaciju Orijentom možemo naći i u *Les Chimères* (Himere), u njegovim pismima, u nekim od njegovih romana i drugim proznim spisima. Floberovo pisanje je i pre i posle njegove posete natopljeno Orijentom. Orijent se javlja u *Zapisima s putovanja* (*Carnets de Voyage*) i u prvoj verziji *Kušanja Svetog Antonija* (i u dve kasnije verzije), kao i u *Irodijadi* (*Hérodias*), *Salambo*, i u nebrojenim čitalačkim beleškama, scenarijima i nezavršenim pričama koje su nam još dostupne, a koje je veoma mudro proučavao Brino.[96] I u drugim velikim Floberovim romanima postoje odjeci orijentalizma. Sve u svemu, i Nerval i Flober neprestano su razrađivali svoj orijentalistički materijal i na različite načine ga uključivali u posebne strukture svojih estetičkih projekata. To, međutim, ne znači da je Orijent u njihovim delima slučajan. Pre će biti da je – nasuprot piscima kakvi su Lejn (od kojeg su obojica bestidno pozajmljivali), Šatobrijan, Lamartin, Renan, Sasi – njihov Orijent bio manje racionalno shvaćen, usvojen, redukovan, ili kodifikovan, a više življen, eksploatisan estetički i imaginacijski kao prostrano mesto, prepuno mogućnosti. Za njih je bila važna struktura njihovog dela kao nezavisna, estetička i lična činjenica, a ne način na koji neko, ako hoće, može efektivno da ovlada Orijentom ili da ga shematski prikaže. Njihov ego nikada nije apsorbovao Orijent, niti je u potpunosti poistovetio Ori-

[96] O svima njima raspravlja Bruneau u *ibid*.

jent sa dokumentarnim i tekstualnim znanjem o njemu (ukratko, sa zvaničnim orijentalizmom).

Otuda, s jedne strane, raspon njihovog orijentalističkog dela prevazilazi granice koje je nametao ortodoksni orijentalizam. S druge, subjekt njihovog dela više je nego orijentalni ili orijentalistički (mada i oni daju svoj doprinos orijentalizaciji Orijenta); njihovo se delo sasvim svesno igra ograničenjima i izazovima s kojima su ih suočili Orijent i znanje o Orijentu. Nerval, recimo, misli – i to kaže – da onome što vidi treba da udahne vitalnost, jer:

Le ciel et la mer sont toujours la; le ciel d'Orient, la mer d'Ionie se donnent chaque matin le saint baiser d'amour; mais la terre est morte, morte sous la main de l'homme, et les dieux se sont envolés!

(Nebo i more još su tu; orijentalno nebo i Jonsko more daju jedno drugom sveti poljubac ljubavi svakog jutra; ali zemlja je mrtva, mrtva zato što ju je čovek ubio, a bogovi su pobegli!)

Ako će Orijent uopšte živeti, sad kada su njegovi bogovi pobegli, to mora da bude zahvaljujući Nervalovim plodnim naporima. U *Voyage en Orient*, narativna svest je neprestani energični glas, koji se kreće kroz lavirinte orijentalne egzistencije naoružan – kaže nam Nerval – dvema arapskim rečima, *tayeb*, što je reč za pristanak, i *mafisch*, koja znači odbijanje. Te dve reči omogućavaju mu da se selektivno konfrontira sa antitetičkim svetom Orijenta, da se konfrontira i iz toga izvuče njegove tajne principe. On je predodređen da shvati da je Orijent "le pays des rêves et de l'illusion" (zemlja snova i iluzije) koja, kao velovi koje vidi svuda po Kairu, kriju duboku, bogatu riznicu ženske seksualnosti. Nerval ponavlja Lejnovo iskustvo – otkriva da je u islamskom društvu brak neminovnost, ali, za razliku od Lejna, on se vezuje za jednu ženu. Njegova veza sa Zejnab više je nego socijalna obaveza:

Moram da se sjedinim sa bezazlenom mladom devojkom sa ove svete zemlje, koja je naša prva domovina; moram da se okupam u životodajnim izvorima čovečanstva, iz kojih su potekli poezija i vera naših otaca!... Voleo bih da živim svoj život kao roman i svojom voljom stavljam sebe u situaciju jednog od onih aktivnih i odlučnih likova, koji po svaku cenu hoće da stvore oko sebe dramu, čvor složenosti, jednom reči – akciju.[97]

Nerval sebe investira na Orijentu, stvarajući ne toliko novelističku naraciju, koliko večnu nameru – koja se nikada ne realizuje u celosti – da se duh spoji sa fizičkom akcijom. Ova antinaracija, ovo para-hodočašće udaljava se od diskurzivne finalnosti onog tipa koji su imali pred očima prethodni pisci o Orijentu.

Vezan fizički i naklonošću za Orijent, Nerval neformalno luta njegovim bogatstvima i kulturalnim (u principu ženskim) ambijentom, locirajući naročito u Egiptu taj materinski "centar, u isti mah misteriozan i pristupačan", iz kojeg potiče sva mudrost.[98] Njegovi utisci, snovi i sećanja smenjuju se s pasažima kitnjaste, manirističke naracije u orijentalnom stilu; tegobe putovanja – po Egiptu, Libanu, Turskoj – smišljeno se mešaju sa namernom digresijom, kao da Nerval ponavlja Šatobrijanov *Itinéraire* koristeći se podzemnom, mada mnogo manje imperijalnom i očiglednom putanjom. Mišel Bitor je to lepo rekao:

Za Nervalove oči, Šatobrijanovo putovanje ostaje putovanje po površini, dok je njegovo sopstveno kalkulisano, koristi pridodate centre, lobije elipsi, koji okružuju glavne centre; to mu omogućava da, putem paralakse, iznese sve dimenzije rizika koji kriju normalni centri. Lutajući kroz ulice ili okolinu Kaira, Bejruta ili Konstantinopolja, Nerval neprestano iščekuje nešto što će mu omogućiti da oseti kavernu koja se proteže ispod Rima, Atine i Jerusalima [glavnih gradova Šatobrijanovog *Itinéraire*]...

Baš kao što tri Šatobrijanova grada komuniciraju – Rim sa svojim imperatorima i papama, prikupljajući nasleđe, testament Atine

[97] Nerval, *Voyage en Orient*, u *Oeuvres*, 2: 68, 194, 196, 342.
[98] Ibid, str. 181.

i Jerusalima – tako i Nervalove kaverne...ulaze u međusobni saobraćaj.[99]

Čak i dve epizode s bogatim zapletom, "Priča o Kalifu Hakimu" i "Priča o Kraljici Jutra", koje će, navodno, imati postojan, solidan narativni diskurs, kao da guraju Nervala od "nadzemne" finalnosti, neprimetno ga potiskujući sve dalje u utvarni unutrašnji svet paradoksa i sna. Obe priče bave se višestrukim identitetom, čiji je – eksplicitno iskazani – jedan od motiva incest, i oba nas vraćaju Nervalovom suštinskom orijentalnom svetu neizvesnosti, fluidnih snova koji se beskonačno umnožavaju izvan razrešenja, definitivnosti, materijalnosti. Kad se putovanje završi i Nerval, vraćajući se na evropsko tle, stigne na Maltu, on shvata da je sada u "le pays du froid et des orages, et déjà l'Orient n'est plus pour moi qu'un de ses rêves du matin auxquels viennent bientôt succéder les ennuis du jour"[100] (zemlji hladnoće i oluja, i već je Orijent za mene samo još jedan od onih jutarnjih snova koje ubrzo zamenjuju dnevne brige). Njegov *Voyage* uključuje mnogobrojne stranice prepisane iz Lejnovih *Modernih Egipćana*, ali čak i njihovo lucidno samopouzdanje kao da se razminjuje u kavernoznom elementu, koji se beskonačno rastače, a koji je Nervalov Orijent.

Njegov *carnet* za *Voyage*, beležnica za putovanje, snabdeva nas, čini mi se, dvama tekstovima koji nam savršeno pomažu da razumemo kako se njegov Orijent odvojio od svega što liči na orijentalističku koncepciju Orijenta, mada njegovo delo do izvesne mere ipak zavisi od orijentalizma. Najpre, njegovi apetiti usmereni su bez razlike na ono što se može izvući kako iz iskustva, tako i iz uspomena: "Je sens le besoin de m'assimiler toute la nature (femmes étrangères). Souvenirs d'y avoir vécue" (Osećam potrebu da se izjednačim sa čitavom prirodom (nepoznate žene). Uspomene da sam to doživeo). Ovo drugo donekle objašnjava prvo: "Les rêves et la folie... Le désir de l'*Orient*. L'Europe s'élève. Le rêve se réalise... Elle. Je l'avais fuie, je l'avais perdue... Vaisseau d'Orient"[101] (Snovi i ludilo... Želja za Orijentom. Evropa se uzdiže. San se ostvaruje... Ona. Pobegao sam od nje, izgubio sam je. Brod Orijenta). Orijent simbolizuje Nervalovo traganje za snom i nestalnu ženu koja je za taj san od središnjeg značaja, i kao čežnja, i kao gubitak. "Vaisseau d'Orient" – brod Orijenta – enigmatično se odnosi ili na ženu kao brod koji nosi Orijent, ili možda na Nervalov vlastiti brod za Orijent, njegov prozni *voyage*. U oba slučaja, Orijent je poistovećen sa *odsustvom* koje živi u sećanju.

Kako drugačije možemo da objasnimo činjenicu da se u *Putovanju*, delu tako originalnog i individualnog duha, tako lenjo koriste veliki delovi iz Lejna, koje Nerval bez reči uključuje kao *svoj* opis Orijenta? Kao da nije uspeo u traganju za pouzdanom realnošću Orijenta i u nameri da u svoju re-prezentaciju Orijenta unese sistematičan poredak, Nerval je upotrebio autoritet kanonizovanog orijentalističkog teksta. Posle njegovog putovanja, zemlja je ostala mrtva, a njegovo Ja, ako zanemarimo njegova briljantna ali fragmentirana otelovljenja u *Putovanju*, nije bilo manje opijeno i iscrpljeno nego pre. Zato je Orijent retrospektivno izgledao kao da pripada negativnom carstvu, u kojem su neuspele naracije, nesređene hronike, čisti prepisi akademskih tekstova bili njegova jedino moguća forma. Nerval bar nije pokušao da spase svoj projekt time što bi se celim srcem predao francuskom modelu Orijenta, mada se oslanjao na orijentalizam kako bi postigao neke od svojih poenti.

Nasuprot Nervalovoj negativnoj viziji ispražnjenog Orijenta, Floberova je upadljivo materijalna. Njegove putne beleške i pisma otkrivaju čoveka koji skrupulozno izveštava o događajima, licima i okolnostima, uživajući u njihovim *bizarreries* (bizarnostima), nikada ne pokušavajući da umanji neskladnosti

[99] Michel Butor, "Travel and Writing", preveli na engleski John Powers i K. Lisker, *Mosaic* 8, no 1 (Fall 1974): 13.

[100] Nerval, *Voyage en Orient*, str. 628.

[101] Ibid, str. 706, 718.

na koje nailazi. U tekstu koji piše (ili možda zato što piše) bonus leži u onome što oko uhvati, a što se prevede u samosvesno oblikovanu frazu: recimo, "Natpisi i ptičji izmet jedine su dve stvari u Egiptu koje daju neku naznaku života."[102] Njegov ukus sklon je perverznostima, čija je forma često kombinacija krajnje, čak groteskno skaredne animalnosti i ekstremnog, ponekad intelektualnog rafinmana. No, taj poseban vid perverznosti nije bio nešto što je samo posmatrano, već je bio i proučavan i počeo je da predstavlja suštinski element u Floberovom romansijerskom delu. Poznate opozicije, ili ambivalencije, kako ih je nazvao Hari Levin, koje su rasute kroz Floberovu prozu – put nasuprot duhu, Saloma nasuprot Sv. Jovanu, Salambo nasuprot Sv. Antoniju[103] – dobijaju snažnu potvrdu u onome što je on na Orijentu video, što je, ako se uzme u obzir njegovo eklektičko obrazovanje, mogao tamo da vidi od partnerstva između znanja i karnalne veličine. U Gornjem Egiptu zasenila ga je drevna egipatska umetnost, njeno savršenstvo i namerna skarednost: "Tako prljave slike postojale su čak u tako davnim vremenima?" Sledeći citat pokazuje u kojoj meri je Orijent više davao odgovore nego što je postavljao pitanja:

Pitaš me [obraća se Flober majci] da li je Orijent ravan onome što sam zamišljao da će biti. Jeste; štaviše, daleko prevazilazi usku ideju koju sam o njemu imao. Pronašao sam, jasno ocrtano, sve ono što sam u neodređenim obrisima nosio u svom

[102] *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), str. 200. Konsultovao sam i sledeći tekst u kojem se može naći sva Floberova "orijentalistička" građa: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert* (Paris: Club de l'Honnête homme, 1973), tom 10, 11; *Les Lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert*, ed. A. Youssef Naaman (Paris: Nizet, 1965); Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1973), 1: 518 ff.

[103] Harry Levin, *The Gates of Horn: A Study of Five French Realists* (New York: Oxford University Press, 1963), str. 285.

umu. Činjenice su zauzele mesto pretpostavki – i to toliko savršeno da mi se često čini da sam se iznenada susreo sa starim zaboravljenim snom.[104]

Floberovo delo toliko je složeno i toliko ogromno da svaki jednostavan izveštaj o njegovim tekstovima o Orijentu mora biti veoma ovlašan i beznadežno nepotpun. Ipak, u kontekstu koji su stvorili drugi pisci pišući o Orijentu, mogućno je prilično dobro opisati glavne osobine Floberovog orijentalizma. Uvažavajući razliku između iskreno ličnih tekstova (pisma, putne beleške, dnevničke beleške) i formalno estetskih tekstova (romani i priče), možemo da primetimo da koren Floberovog shvatanja Orijenta leži u traganju za "vizionarskom alternativom" na Istoku i na Zapadu, što je "značilo prekrasne boje nasuprot sivim tonovima francuskog provincijskog pejzaža. Značilo je uzbudljiv prizor umesto dosadne rutine, nepresušnu misterioznost umesto isuviše dobro poznatog."[105] No, kad ga je konačno posetio, taj Orijent ga je impresionirao svojom starošću i istrošenošću. Kao i svaki drugi orijentalizam, i Floberov je oživljavajući: *on* mora da oživi Orijent, mora da ga isporuči samome sebi i svojim čitaocima, i njegovo iskustvo, ono iz knjiga i sa lica mesta, i njegov jezik za to iskustvo, uspeće da izvedu to čudo. Njegovi romani o Orijentu su, u skladu s tim, temeljne istorijske i učene rekonstrukcije. Kartagina u *Salambo* i produkti grozničave imaginacije Svetog Antonija autentični su plodovi Floberove široke lektire, koja je podrazumevala (uglavnom zapadne) izvore o orijentalnoj religiji, vojevanju, ritualima i društvima.

Osim i mimo obeležja Floberovog žudnog čitanja i recenzija, formalno estetsko delo čuva uspomene o putovanju po Orijentu. *Bibliothèque des idées reçues* sadrži misao da je orijentalista kao "un homme qui a beaucoup voyagé" (čovek

[104] *Flaubert in Egypt*, str. 173, 175.

[105] Levin, *Gates of Horn*, str. 271.

koji je mnogo putovao),[106] samo što je, za razliku od drugih takvih putnika, Flober ingeniozno iskoristio ovo svoje putovanje. Većina njegovih iskustava otkriva se u teatarskoj formi. On se ne zanima samo za sadržinu onoga što vidi, nego – kao Renan – za to *kako* vidi, za način na koji mu se Orijent prikazuje, nekad užasno, ali uvek privlačno. Flober je njegova najbolja publika:

...Bolnica Kasr el-'Aini. Dobro održavana. Delo Klo Beija – njegova se ruka još vidi. Zgodni slučajevi sifilisa; u Abasovom odeljenju, nekoliko njih ima ga u guzici. Čim su ugledali doktora, skočili su na svojim krevetima, razvezali pojaseve (ličilo je na vojnu obuku) i prstima otvorili anuse da pokažu svoje čireve. Ogromne infundibule; jednome su u anusu izrasle dlake. Kod jednog starca, bocko je potpuno bez kože; ustuknuo sam od smrada. Rahitični: ruke savijene unatrag, nokti dugi kao kandže; može se videti čitava koščana struktura njegovog torza, jasno kao skelet; ostatak njegovog tela takođe je bio neverovatno mršav, a glava mu je bila obavijena beličastom leprom.

Soba za disekciju: ... Na stolu, leš jednog Arapina, široko otvoren; divna crna kosa...[107]

Sumoran detalj ove scene javlja se u mnogim scenama u Floberovim romanima, u kojima je bolest predstavljena kao u kliničkom pozorištu. Floberova fasciniranost disekcijom i lepotom podseća nas, na primer, na završnu scenu iz *Salambo*, koja kulminira u Matoovoj ceremonijalnoj smrti. U takvim scenama, osećanja odvratnosti ili simpatije potisnuta su u celosti; važno je samo korektno prikazivanje preciznog detalja.

Najčuveniji trenuci Floberovih putovanja po Orijentu vezani su za Kučuk Hanem, čuvenu egipatsku igračicu i kurtizanu, koju je upoznao u Vadi Halfa. Kod Lejna je čitao o *almehs* i *khawals*, devojkama i mladićima koji plešu, ali njegova je imagina-

[106] Flaubert, *Catalogue des opinions chic*, u *Oeuvres*, 2: 1019.
[107] *Flaubert in Egypt*, str. 65.

cija, pre nego Lejnova, uspela odmah da uhvati gotovo metafizički paradoks profesije kojom se bavila *almeh* i značenje njenog imena, i da uživa u njima. (U *Pobedi /Victory/*, Džozef Konrad je ponovio Floberovo zapažanje dajući svojoj junakinji muzičarki – Almi – da bude neodoljivo privlačna i opasna za Aksela Hejsta). *Alemah* na arapskom znači učena žena. To je ime koje je u osamnaestovekovnom egipatskom društvu davano ženama koje su savršeno savladale recitovanje poezije. Sredinom devetnaestog veka taj je naziv korišćen kao neka vrsta esnafskog imena za plesačice koje su bile i prostitutke, kao što je bila Kučuk Hanem, čiji je ples "L'Abeille" (Pčela) Flober gledao pre nego što je vodio ljubav s njom. U svojoj znalačkoj senzualnosti, delikatnosti i (prema Floberu) nehajnoj prostoti, ona je svakako prototip nekolikih njegovih romansijerskih ženskih likova. Kod nje mu se posebno dopadalo što kao da od njega ništa nije tražila dok se "gadni miris" stenicâ iz njene postelje zanosno mešao sa "mirisom njene kože sa koje je kapala sandalovina". Posle svog putovanja, napisao je Lujzi Kole, umirujući je, da "orijentalna žena nije ništa drugo do mašina: ne pravi razliku između muškarca i muškarca". Kučukina nema i nesvodiva seksualnost omogućila je Floberovom duhu da se upusti u razmišljanja čija proganjajuća snaga nad njim unekoliko podseća na Delorijea i Frederika Moroa na kraju *Sentimentalnog vaspitanja*:

Što se mene tiče, jedva da sklapam oči. Posmatrao sam to prelepo biće u snu (hrkala je, glave oslonjene na moju ruku: podvukao sam kažiprst pod njenu ogrlicu) i moja noć je bila dugo beskonačno intenzivno sanjarenje – eto zašto sam ostao. Mislio sam o svojim noćima u pariskim bordelima – vratilo mi se čitavo mnoštvo starih sećanja – i mislio sam na nju, na njen ples, njen glas dok je pevala pesme koje su za mene bile bez značenja, i u kojima ni reči nisam mogao razabrati.[108]

[108] Ibid., str. 220, 130.

Orijentalna žena je prilika i mogućnost za Floberova pesnička sanjarenja; on je zanesen njenom samodovoljnošću, njenim emocionalnim nehajem, kao i onim što mu, ležeći pokraj njega, omogućava da misli. Manje žena nego izraz verbalno neizrecive ženstvenosti, Kučuk je prototip Floberove Salambo i Salome, kao i ostalih verzija telesnog ženskog iskušenja, čiji je predmet Sv. Antonije. Kao i kraljica od Sabe (koja je takođe plesala "Pčelu"), mogla je reći – da je bila kadra da govori – "Je ne suis pas une femme, je suis un monde" (ja nisam žena, ja sam svet).[109] Posmatrana iz drugog ugla, Kučuk je uznemirujući simbol plodnosti, specifično orijentalna u svojoj bujnoj i naizgled neobuzdanoj seksualnosti. Njen dom u blizini gornjeg toka Nila zauzimao je položaj strukturalno sličan mestu gde je, u *Salambo*, bio sakriven veo Tanit, boginje opisane kao *Omniféconde*.[110] No, kao Tanit, Salambo i Salome, i Kučuk je bila osuđena da ostane jalova, podložna kvarenju, bez poente. U kojoj su meri ona i orijentalni svet u kojem je živela pojačali Floberovo osećanje jalovosti, pokazuje sledeći navod:

Imamo veliki orkestar, bogatu paletu, mnoštvo različitih izvora. Znamo verovatno mnogo više trikova i smicalica nego što je bilo znano ikada pre. No, nedostaje unutrašnji princip, duša stvari, sama ideja o subjektu. Beležimo, odlazimo na putovanja: praznina! praznina! Postajemo naučnici, arheolozi, istoričari, doktori, ošljari, ljudi od ukusa. Koja je korist od svega toga? Gde je srce, polet, sok? Odakle početi? Kuda ići? Umemo da sisamo, da igramo mnoge od igara koje se igraju jezikom, mazimo se satima: ali gde je istinska stvar! Ejakulacija, začeće deteta![111]

[109] Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, u *Oeuvres*, 2: 85.
[110] Vidi Flaubert, *Salammbô*, u *Oeuvres*, 1: 809 ff. Vidi i Maurice Z. Schroder, "On Reading *Salammbô*", *L'Esprit créateur* 10, no. 1 (Spring 1970): 24-35.
[111] *Flaubert in Egypt*, str. 65.

U čitavo Floberovo iskustvo s Orijentom, bilo ono očaravajuće ili razočaravajuće, upletena je gotovo uniformna veza između Orijenta i seksa. Uspostavljajući tu vezu, Flober nije bio ni prvi, ni najpreteraniji primer korišćenja tog motiva koji je u zapadnom stavu prema Orijentu bio izuzetno istrajan. I zaista, sam motiv je neobično jednoobrazan, mada je Floberov genij možda učinio više nego ijedan drugi da bi mu dao umetničko dostojanstvo. Zbog čega Orijent i dalje kao da sugeriše ne samo plodnost, nego i seksualno obećanje (i pretnju), neumornu senzualnost, neograničenu želju, duboke generativne energije, pitanje je o kojem se može spekulisati: no, iako se često postavlja, ono ne spada u područje moje trenutne analize. Ipak, mora se priznati da je važno kao nešto što kod orijentalista izaziva složen odziv, a ponekad čak i zatrašujuća samootkrića, a Flober je u tom pogledu bio zanimljiv slučaj.

Orijent ga je vratio njegovim vlastitim ljudskim i tehničkim resursima. Nije reagovao na njegovo prisustvo, baš kao ni Kučuk. Suočen s rekom života na Orijentu, Flober je, kao Lejn pre njega, osećao distanciranu nemoć, možda i samoindukovanu nevoljnost da uroni u ono što vidi i postane deo toga. To je, dakako, bio večni Floberov problem; postojao je pre nego što je Flober otišao na Istok, postojao je i kad se vratio. Flober je priznao tu teškoću, a protivotrov za nju je u njegovom delu (pogotovu u delu o Orijentu, kakvo je bilo *Iskušenje Svetog Antonija*) bio u tome da se naglasi *forma* enciklopedijskog predstavljanja materijala na štetu ljudskog angažmana u životu. Odista, Sveti Antonije nije ništa drugo do čovek za kojeg je realnost niz knjiga, spektakala i veličanstvenih prizora koji se, izazovno i na određenoj udaljenosti, odvijaju pred njegovim očima. Svekoliko Floberovo ogromno obrazovanje strukturisano je – kako nam je rečito saopštio Mišel Fuko – kao teatralna, fantastična biblioteka, koja prolazi ispred pustinjakovih očiju;[112] rezidualno, to

[112] Foucault, "La Bibliothèque fantastique" u : Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, str. 7-33.

prolaženje u svojoj formi nosi Floberove uspomene na Kasr el'Aini (sifilističarski vojni paviljon) i na ples koji izvodi Kučuk. No, bliže je suštini to što je Sveti Antonije u celibatu, pa su za njega iskušenja prvenstveno seksualna. Pošto se bio upustio u sve vidove opasne magije, konačno mu je dato da pogleda u biološke procese života; on je ushićen što može da vidi kako se rađa život; za tu scenu se Flober osećao nekompetentnim tokom svog boravka na Orijentu. No, upravo zato što je Antonije ushićen, od nas se očekuje da scenu čitamo s ironijom. Ono što mu je na kraju dato, želja da *postane* materija, da postane život, u najboljem slučaju je želja – ne možemo znati da li ostvarljiva ili ne.

Uprkos energiji svoje inteligencije i ogromnoj snazi intelektualnog upijanja, Flober je na Orijentu osećao, najpre, da "što se više usredsredite na njega [u detalju], manje shvatate celinu", a zatim, da "delovi padaju na svoja mesta".[113] U najboljem slučaju, to proizvodi *spektakularan* oblik, ali ostaje zatvoreno za puno zapadnjakovo učešće. Na jednom nivou, to je bila Floberova lična teškoća i on je razvio sredstva – a o nekima od njih smo i raspravljali – da s njome iziđe na kraj. Na nešto opštijoj ravni, bila je to *epistemološka* teškoća, zbog koje je, dakako, postojala disciplina orijentalizam. U jednom trenutku tokom svog orijentalnog putovanja, Flober je razmatrao šta može proizaći iz epistemološkog izazova. Bez onoga što je on zvao duhom i stilom, um se mogao "izgubiti u arheologiji": Flober je mislio na neku vrstu organizovanog antikvarijanizma, koji bi ono što je egzotično i čudno formulisao u leksikone, kodove i na kraju klišee one vrste koju će on ismejati u *Dictionnaire des idées reçues*. Pod uticajem takvog stava, svet bi bio "uređen kao koledž. Učitelji bi bili zakon. Svako bi bio u uniformi."[114] U poređenju s takvom nametnutom disciplinom, on je, bez sumnje, osećao da njegov vlastiti tretman egzotičnog materijala, i to ori-

[113] *Flaubert in Egypt*, str. 79.
[114] Ibid., str. 211-212.

jentalnog materijala, koji je i doživeo, i o kojem je godinama čitao, ima ogromnu prednost. U njegovom tretmanu bar je bilo mesta za osećanje neposrednosti, za imaginaciju, i instinkt, dok je iz arheoloških knjiga bilo isceđeno sve osim "znanja". Flober je više nego drugi romanopisci znao šta je organizovano znanje, njegovi proizvodi i njegovi rezultati: ti proizvodi očigledni su u nevoljama Buvara i Pekišea, ali oni bi bili isto toliko komično vidljivi u oblasti kakva je orijentalizam, čiji su tekstualni stavovi pripadali svetu *idées reçues*. Stoga je čovek mogao ili da konstruiše svet s darom i stilom, ili da ga neumorno prepisuje u skladu sa bezličnim akademskim pravilima o postupku. U oba slučaja, postojalo je u pogledu na Orijent iskreno priznanje da je to svet koji postoji negde drugde, nezavisno od uobičajenih veza, osećanja i vrednosti *našeg* sveta na Zapadu.

U svim svojim romanima Flober je povezivao Orijent s eskapizmom seksualne fantazije. Ema Bovari i Frederik Moro čeznu za nečim što u svojim jednoličnim (ili pustim) buržoaskim životima nemaju, i to što shvataju da žele lako prelazi u njihove snove na javi, zaogrnuto orijentalnim klišeima: haremi, princeze, prinčevi, robovi, velovi, plesači i plesačice, šerbet, mirisava ulja i tako dalje. Repertoar je poznat, ne toliko zato što nas podseća na Floberova vlastita putovanja na Orijent i njegovu opsesiju Orijentom, nego, ponovo, zato što se jasno uspostavlja veza između Orijenta i slobode neobuzdanog seksa. Možemo, u jednakoj meri, da priznamo da je u Evropi XIX veka, s njenim sve većim *embourgeoisement*, poburžoaženjem, seks bio institucionalizovan do veoma visokog stepena. Na jednoj strani, nije postojao "slobodan" seks, a na drugoj – seks u društvu je nametao mrežu zakonskih, moralnih, čak političkih i ekonomskih obaveza, čija je priroda bila vrlo detaljna i svakako ometajuća. Baš kao što su različite kolonijalne svojine – sasvim nezavisno od njihove ekonomske koristi za prestoničku Evropu – bile mesta korisna da se onamo pošalju neposlušni sinovi, suvišno delikventno stanovništvo, siromašni ljudi, i ostali nepoželjnici, tako je i Orijent bio mesto gde je čovek mogao potražiti seksual-

na iskustva koja nije mogao steći u Evropi. Praktično svaki evropski pisac koji je pisao o Orijentu ili putovao onamo u periodu posle 1800. godine tragao je za tim: Flober, Nerval, "Prljavi Dik" Barton i Lejn samo su najznačajniji. U XX veku, imamo na umu Žida, Konrada, Moma i desetine drugih. Ono za čim su često tragali – ja mislim, ispravno – bio je drugačiji tip seksualnosti, možda slobodniji i manje opterećen krivicom; ali čak i taj zahtev, ako ga je ponovilo dovoljno ljudi, mogao je postati (i postajao je) regulisan i uniforman kao samo znanje. Tokom vremena, "orijentalni seks" postajao je standardna udobnost kao i svaka druga koja je dostupna u okviru masovne kulture, s tim rezultatom da su čitaoci i pisci mogli da je steknu ne odlazeći obavezno na Orijent.

Istina je, dakako, da je sredinom XIX veka u Francuskoj, ništa manje nego u Engleskoj i u ostatku Evrope, cvetala industrija znanja, od one vrste koje se Flober bojao. Proizvođen je veliki broj tekstova, a što je još važnije, na svakom koraku mogle su se naći agencije i institucije za njihovo širenje i propagandu. Kao što su primetili istoričari nauke i znanja, organizacija naučnih i obrazovnih polja, koja se odigravala tokom XIX veka, bila je i rigorozna i sveobuhvatna. Istraživanje je postalo regularna aktivnost; postojala je regulisana razmena informacija i sporazum o tome šta su problemi, kao i konsenzus o odgovarajućim paradigmama istraživanja i njegovim rezultatima.[115] Deo scene činio je aparat koji je opsluživao orijentalne studije i sigurno je to bila jedna od stvari koje je Flober imao na umu kad je proglasio da će "svi biti u uniformi". Orijentalista nije više bio obdareni amater entuzijast, a ako jeste, imao je problema da bude ozbiljno shvaćen kao naučnik. Biti orijentalista značilo je imati univerzitetsko obrazovanje u orijentalnim studijama (do 1850.

[115] O pitanjima tog procesa vidi Foucault, *Archaeology of Knowledge*; takođe Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971). Vidi i Edward W. Said, "An Ethics of Language", *Diacritics* 4, no. 2 (Summer 1974): 28-37.

svaki veliki evropski univerzitet imao je u potpunosti razvijen curriculum u ovoj ili onoj orijentalističkoj disciplini), značilo je dobiti subvencije za putovanje (možda od nekog od društava za Aziju, ili od geografskog istraživačkog fonda, ili stipendiju vlade), značilo je objavljivanje radova u opunomoćenoj formi (možda pod žigom naučnog društva ili orijentalističkog prevodilačkog fonda). Kako u okviru gilde orijentalističkih naučnika, tako i za široku publiku, pojam nauke podrazumevao je takvo uniformno opunomoćenje kakvo je posedovala orijentalistička nauka, a ne lično svedočenje ili subjektivni impresionizam.

Opresivno regulisanje problema Orijenta pratila je ubrzana pažnja koju su Sile (kako su nazivane evropske imperije) posvećivale Orijentu, a posebno Levantu. Od Sporazuma u Čanaku 1806. godine, između Otomanske carevine i Velike Britanije, istočno pitanje lebdelo je sve izrazitije na evropskom mediteranskom horizontu. Britanski interesi su na Istoku bili suštinskiji nego francuski, ali ne smemo zaboraviti rusko zalaženje u Orijent (Samarkand i Buhara zauzeti su 1868; transkaspijska železnica sistematski se širila), niti pak nemačko i austrougarsko. No, francuske intervencije u Severnoj Africi nisu bile jedine komponente francuske politike prema islamu. Godine 1860, za vreme sukoba između Maronita i Druza u Libanu (koje su Lamartin i Nerval već bili predvideli), Francuska je podržala hrišćane, a Engleska Druze. Jer, pitanje manjina – čije su "interese" Sile, svaka na svoj način, tvrdile da štite i predstavljaju – stajalo je uz samo središte celokupne evropske politike na Istoku. Jevreji, Grci i ruski pravoslavci, Druzi, Čerkezi, Jermeni, Kurdi, različite male hrišćanske sekte: svi su oni proučavani, za sve njih pravljeni su planovi koje su crtale evropske sile, improvizujući koliko i konstruišući svoju politiku prema Orijentu.

Pominjem ove stvari jednostavno zato da se ne bi zaboravilo koliko je slojeva zanimanja, zvanične nauke, institucionalnog pritiska prekrivalo Orijent kao predmet bavljenja i kao teritoriju tokom druge polovine XIX veka. Čak su i najneškodljiviji pu-

topisi – a od polovine stoleća napisane su ih stotine[116] – doprineli gustini javne svesti o Orijentu; izrazita razdeobna linija deli uživanja, slučajne podvige i testimonijalnu jezu individualnih hodočasnika na Istok (među kojima su bili i neki američki putnici, među njima Mark Tven i Herman Melvil)[117] od autoritativnih izveštaja putnika naučnika, misionara, vladinih funkcionera i ostalih svedoka eksperata. Ta razdeobna linija jasno je postojala u Floberovom umu, kao što je morala postojati za svaku individualnu svest koja nema nevinu perspektivu o Orijentu kao terenu književne eksploatacije.

Engleski pisci su u celini imali izrazitiju i tvrđu predstavu od francuskih o tome šta bi hodočašća na Orijent trebalo da sadrže. Indija je u tom smislu bila značajna konstanta i zato je čitava teritorija između Mediterana i Indije stekla odgovarajuću važnost. Romantičarski pisci kao Bajron i Skot su, u skladu s tim, posedovali političku viziju Bliskog Orijenta i vrlo borbenu svest o tome kako treba da budu uređeni odnosi između Orijenta i Evrope. Skotovo osećanje istorije u *Talismanu* i *Grofu Robertu od Pariza* omogućilo mu je da te romane postavi u krstašku Palestinu i jedanaestovekovnu Vizantiju naizmenično, a da pri tom ne umanji svoju lukavu političku pohvalu načina na koji evropske sile postupaju napolju. Neuspeh Dizraelijevog *Tankreda* može lako da se pripiše autorovom možda preteranom znanju o politici na Orijentu i o mreži interesa britanskog establišmenta; Tankredova ingeniozna želja da ode u Jerusalim brzo uvaljuje Dizraelija u smešno složene opise libanskog poglavice koji nastoji da iskoristi Druze, muslimane, Jevreje i Evropljane za svoje političke ciljeve. Na kraju romana, Tankredovo traganje za Istokom je manje-više iščezlo, jer u Dizraelijevoj materijalnoj viziji orijentalnih realnosti nema ničega što bi pothranjivalo hodočasnikove donekle hirovite impulse. Čak ni Džordž Eliot, koja nikada nije bila na Orijentu, nije mogla, u *Danijelu Derondi* (1876), da realizuje jevrejski ekvivalent hodočasnika na Orijent a da ne uđe u složenosti britanskih realnosti koje su presudno uticale na projekt Istoka.

[116] Vidi dragocenu listu u: Richard Bevis, *Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East* (Boston: G. K. Hall & Co., 1973).

[117] O američkim putnicima vidi: Dorothee Metlitski Finkelstein, *Melville's Orienda* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961), i Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land* (Seattle; University of Washington Press, 1974).

Tako su engleski pisci, kad god orijentalni motiv nije u načelu bio stvar stila (kao u Ficdžeraldovom *Rubijatu* (*Rubáiyát*), ili u Morijerovim *Avanturama Hadži-Babe Isfahanskog* (*Adventures of Hajji Baba of Ispahan*), nailazili na niz impozantnih ogradâ koje su postavljale granicu njihovoj individualnoj fantaziji. Ne postoje engleski ekvivalenti za dela o Orijentu kakva su bila Šatobrijanova, Lamartinova, Nervalova i Floberova, baš kao što su Lejnovi rani orijentalistički dvojnici – Sasi i Renan – bilo znatno svesniji od njega u kolikoj meri stvaraju ono o čemu pišu. Forma delâ kakva su Kinglejkov *Eothen* (1844) i Bartonova *Lična pripovest o hodočašću u Medinu i Meku* (*Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, 1855-1856) rigidno je hronološka i poslušno linearna, kao da autori opisuju putovanje radi kupovine na orijentalnom bazaru, pre nego li avanturu. Kinglejkovo nezasluženo čuveno i popularno delo predstavlja patetični katalog pompeznog etnocentrizma i zamorno nerečit izveštaj o Istoku viđenom očima ovog Engleza. Njegov prividni cilj u knjizi je da dokaže kako je putovanje na Orijent važno "zbog oblikovanja vašeg karaktera – što znači, samog vašeg identiteta", ali se ispostavlja da on ne ide mnogo dalje od učvršćivanja "vašeg" antisemitizma, ksenofobije i opštih rasnih predrasuda. Čitamo, recimo, da je *Hiljadu i jedna noć* delo suviše živo i inventivno a da bi ga mogao stvoriti "tek Orijentalac, koji je, kad govorimo o kreativnosti, suva drenovina – mentalna mumija". Iako Kinglejk veselo priznaje da ne zna nijedan orijentalni jezik, to mu ne smeta da pravi masivne ge-

neralizacije o Orijentu, njegovoj kulturi, mentalitetu i društvu. Mnogi stavovi koje ponavlja kanonski su, naravno, ali je zanimljivo koliko je malo na njegovo mišljenje uticala činjenica da je lično video Orijent. Kao i mnogi drugi putnici, i on je više zainteresovan za obnavljanje sebe i Orijenta (drveta javorovog – mentalne mumije), nego li da vidi ono što tamo ima da se vidi. Svako biće koje sretne samo potkrepljuje njegovo verovanje da se s Istočnjacima najbolje izlazi na kraj kad ih se zaplaši, a šta ih bolje može zaplašiti od suverenog zapadnjačkog ega? Na putu za Suec, kroz pustinju, sâm, on se diči svojom samodovoljnošću i snagom: "Bio sam tu, u toj afričkoj pustinji, i ja *sâm, niko drugi, imao sam vlast nad svojim životom*."[118] Orijent služi Kinglejku za srazmerno beskorisnu stvar – da stigne do samoga sebe.

Kao Lamartin pre njega, Kinglejk udobno poistovećuje svoju superiornu svest sa svešću nacije, s tom razlikom što je u Englezovom slučaju njegova vlada – u tom trenutku – bila bliže naseljavanju preostalog Orijenta nego francuska. Flober je to shvatio savršeno precizno:

Meni izgleda gotovo nemogućno da Engleska za kratko vreme ne postane gospodarica Egipta. Ona je već napunila Aden svojim trupama, prelaz preko Sueca veoma će olakšati britanskim crvendaćima da jednog lepog jutra osvanu u Kairu – a te vesti stići će u Francusku dve nedelje kasnije i svi će biti veoma iznenađeni! Upamtite moje predviđanje: na prvi znak nevolje u Evropi, Engleska će zauzeti Egipat, Rusija Konstantinopolj, a mi ćemo, seteći se, pustiti da nas izmasakriraju u sirijskim planinama.[119]

Uprkos svoj svojoj hvaljenoj individualnosti, Kinglejkovi pogledi izražavaju javnu i nacionalnu volju nad Orijentom; njegov

[118] Alexander William Kinglake, *Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East*, ed. D. G. Hogarth (1844; reprint ed., London: Henry Frowde, 1906), str. 25, 68, 241, 220.

[119] *Flaubert in Egypt*, str. 81.

ego je instrument za izražavanje te volje, a ni u kom slučaju njen gospodar. Nema u njegovim tekstovima dokaza da se borio da stvori novo mišljenje o Orijentu; ni njegovo znanje, ni njegova ličnost nisu bili dovoljni za to, i u tome leži velika razlika između njega i Ričarda Bartona. Kao putnik, Barton je bio pravi avanturista; kao naučnik, mogao je da se takmiči sa svakim akademskim orijentalistom u Evropi; kao ličnost, bio je potpuno svestan koliko je potrebno da se bori sa uniformisanim učiteljima koji su s tako preciznom anonimnošću i naučnom čvrstinom držali Evropu i evropsko znanje. Sve što je Barton napisao svedoči o njegovoj borbenosti, retko sa iskrenijim prezirom prema svojim protivnicima nego što ga je pokazao u predgovoru za svoj prevod *Hiljadu i jedne noći*. Izgleda da je on na infantilan način uživao da pokazuje da zna više od profesionalnih naučnika, da je otkrio mnogo više detalja nego oni, da ume da barata građom duhovitije i taktičnije i svežije od njih.

Kao što sam ranije rekao, Bartonovo delo, zasnovano na njegovom ličnom iskustvu, zauzima središnji položaj među orijentalističkim žanrovima kakve nalazimo na jednoj strani kod Lejna, a na drugoj kod francuskih pisaca o kojima sam raspravljao. Njegova proza o Orijentu strukturisana je kao hodočašće i to, u slučaju *Zemlje Središta, ponovo posećene /The Land of Midian Revisited/*, hodočašće po drugi put na mesta ponekad od religijskog, ponekad od političkog i ekonomskog značaja. On je u tim delima prisutan kao glavni lik, koji je u istoj meri središte fantastičnih avantura i čak fantazija (kao francuski pisci), koliko i autoritativni komentator i distancirani Zapadnjak koji govori o orijentalnom društvu i običajima (kao Lejn). Tomas Asad s pravom ga je smatrao prvim u nizu žestoko individualističkih viktorijanskih putnika na Istok (drugi su Blant i Dauti); Asad, inače, za osnov svog dela uzima razliku u tonu i informisanosti, koja postoji između delâ njegovih pisaca i delâ kakva su *Otkrića u ruševinama Ninive i Vavilona* od Ostina Lajarda (*Discoveries in the Ruins of Niniveh and Babylon*, 1851), čuveni *Polumesec i krst* od Eliota Vorbartona (*The Crescent and the*

Cross, 1844), *Poseta levantskim manastirima* Roberta Karzona (*Visit to Monasteries of the Levant*, 1849) od i (delo koje on ne pominje) Tekerijevi umereno zanimljivi *Zapisi o putovanju iz Kornhila u Veliki Kairo* (*Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo*, 1845).[120] No Bartonova ostavština složenija je od individualizma baš zato što u njegovim tekstovima možemo da nađemo primer za borbu između individualizma i snažnog osećanja nacionalne identifikacije s Evropom (posebno Engleskom) kao imperijalnom silom na Istoku. Asad mudro ističe da je Barton bio imperijalist uprkos svoj svojoj sklonosti da se povezuje s Arapima; ali, još je važnije što je Barton o sebi mislio kao o buntovniku protiv autoriteta (otud njegova identifikacija sa Istokom kao mestom slobode od viktorijanskog moralnog autoriteta) i kao o potencijalnom predstavniku vlasti na Istoku. Od značaja je u tome *način* koegzistencije tih dveju njegovih antagonističkih uloga.

Problem se, na kraju, svodi na pitanje znanja o Orijentu, i zbog toga baš razmatranje Bartonovog orijentalizma treba da zaključi naš izveštaj o orijentalističkim strukturisanjima i restrukturisanjima u najvećem delu XIX veka. Kao putnik avanturista, Barton je smatrao da deli svoj život sa ljudima u čijim je zemljama živeo. Uspeo je da postane Orijentalac daleko uspešnije od T. E. Lorensa; on nije samo besprekorno govorio jezik, već je bio kadar da prodre do srca islama i da, prerušen kao muslimanski doktor Indus, ode na hodočašće u Meku. No, Bartonova najizuzetnija karakteristika sastojala se, po mom mišljenju, u tome što je izuzetno dobro znao do kojeg je stepena ljudski život u jednom društvu određen pravilima i kodovima. Sveukolika njegova ogromna informisanost o Orijentu, koja izbija sa svake stranice koju je napisao, otkriva da je znao da su Orijent uopšte i islam posebno sistemi informacija, ponašanja i verovanja, da biti orijentalac ili musliman znači znati određene stvari

[120] Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), str. 5.

na određeni način i da su one, dakako, predmet istorije, geografije i razvoja društva u uslovima koji su za njega specifični. Otuda nam njegovi izveštaji o putovanju na Istok otkrivaju svest budnu za te stvari i sposobnu da kroz njih vodi naraciju: niko ko nije poznavao arapski i islam onoliko dobro kao Barton ne bi mogao da ode toliko daleko kao on i doista postane hodočasnik u Meku i Medinu. Tako, ono što čitamo u njegovoj prozi predstavlja istoriju svesnog probijanja puta kroz stranu kulturu zahvaljujući tome što je uspešno apsorbovan njen sistem informacija i ponašanja. Bartonova sloboda sastojala se u tome što se otrgao od svog evropskog porekla dovoljno da bi bio kadar da živi kao Orijentalac. Svaka scena u *Hodočašću* otkriva ga kao pobednika nad teškoćama sa kojima se sreće kao stranac, na neobičnom mestu. Bio je kadar da tako čini, jer je posedovao dovoljno znanja o stranom društvu, koja su mu u tome pomogla.

Ni kod jednog pisca kao kod Bartona ne osećamo toliko da generalizacije o Orijentu – recimo, stranice o pojmu *Kayf* za Arape, ili o tome kako obrazovanje pristaje orijentalnom duhu (stranice koje imaju jasnu nameru da pobiju Makolijeve priproste tvrdnje)[121] – predstavljaju znanje o Orijentu stečeno životom na licu mesta, posmatranjem iz prve ruke, istinskim pokušajem da se orijentalni život vidi iz ugla osobe koja je u njega uronjena. No, ono što nikada nije daleko od površine Bartonove proze jeste jedan drugi utisak koji ona emituje, utisak definisanja i dominacije nad svim složenostima orijentalnog života. Svaka od Bartonovih fusnota, bilo u *Hodočašću*, ili u njegovom prevodu *Hiljadu i jedne noći* (isto važi i za njegov "Završni esej", kojim je propraćen prevod[122]) zamišljena je kao svedo-

[121] Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Mecca*, ed. Isabel Burton (London: Tylston & Edwards, 1893), 1: 9, 108-110.

[122] Richard Burton, "Terminal Essay", u: *The Book of the Thousand and One Nights* (London: Burton Club, 1886), 10: 63-302.

čanstvo njegove pobede nad povremeno skandaloznim sistemom orijentalnog znanja, sistemom kojim je on sam ovladao. Jer čak ni u Bartonovoj prozi Orijent nam nikada nije direktno *dat*; sve o njemu nam je predstavljeno kroz Bartonove znalačke (i često škakljive) intervencije, što nas neprestano podseća kako se on poduhvatio nadgledanja orijentalnog života zarad svoje naracije. I upravo ta činjenica – jer u *Hodočašću* to je činjenica – uzdiže Bartonovu svest u poziciju nadmoći nad Orijentom. U toj poziciji, njegova svest neizbežno se sreće i doista stapa sa glasom Imperije, koja je i sama sistem pravila, kodova i konkretnih epistemoloških običaja. Zato, kad nam Barton u *Hodočašću* kaže da je "Egipat blago koje treba zadobiti", da je "najizazovnija nagrada koju Istok nudi ambiciji Evrope, ne izuzimajući čak ni Zlatni rog",[123] ne možemo da ne vidimo kako glas visoko idiosinkratičnog gospodara znanja o Orijentu informiše i hrani glas evropske ambicije da ovlada Orijentom.

Dva Bartonova glasa, koji se stapaju u jedan, nagoveštavaju delo orijentalista-i-predstavnika-imperije, kakvi su bili T. E. Lorens, Edvard Henri Palmer, D. Dž. Hogart, Gertruda Bel, Ronald Stor, St. Džon Filbi i Vilijam Giford Palgrejv, da imenujem samo nekoliko engleskih pisaca. Dvosmerna intencija Bartonovog dela istovremeno je da iskoristi svoj boravak na Orijentu za naučna posmatranja *i* da, nimalo lako, žrtvuje svoju individualnost tom cilju. Drugi od ova dva cilja neminovno ga vodi tome da se potčini prvom, jer je on – postajaće sve očiglednije – Evropljanin, koji može da poznaje orijentalno društvo onako kako ga poznaje samo kao Evropljanin, sa evropskom samosvešću o društvu kao zbiru pravila i praksi. Drugim rečima, da bi se bilo Evropljanin na Orijentu, i to znalac, neophodno je videti i poznavati Orijent kao domen evropske vladavine. Orijentalizam, koji je sistem evropskih ili zapadnih znanja o Orijentu, postaje tako sinonim za evropsku dominaciju nad Orijentom, a ta dominacija efektivno nadvladava čak i ekscentričnosti Bartonovog ličnog stila.

[123] Burton, *Pilgrimage*, 1: 112, 114.

Iskaz ličnog, autentičnog, naklonjenog i humanističkog znanja o Orijentu Barton je razvio onoliko koliko je to bilo moguće u borbi sa arhivima zvaničnog evropskog znanja o Orijentu. U istoriji devetnaestovekovnih pokušaja da se restauriraju, restrukturišu i poprave sve različite oblasti znanja i života, orijentalizam je – kao i sve druge, romantičarski nadahnute discipline – dao značajan doprinos. Jer, ne samo što se disciplina od sistema nadahnutog opažanja razvila u ono što je Flober nazvao regulisanim koledžom nauke (regulisanom institucijom nauke), već je ona redukovala čak i ličnosti svojih najizrazitijih individualista, kakav je bio Barton, na ulogu imperijalnog pisca. Orijent, koji je najpre bio geografsko mesto, postao je domen aktualne naučne vladavine i potencijalno imperijalnog rukovođenja. Uloga ranih orijentalista kakvi su bili Renan, Sasi i Lejn, bila je da i svoje delo i Orijent snabdeju *mise en scène*-om; kasniji orijentalisti, naučnici ili imaginativci, sigurno su ovladali scenom. No, kasnije, kad je scena počela da zahteva upravljanje, postalo je jasno da su u toj igri institucije bolje od pojedinaca. To je ostavština devetnaestovekovnog orijentalizma, čiji je naslednik dvadeseti vek. Sada moramo, što preciznije možemo, da ispitamo način na koji je dvadesetovekovni orijentalizam – uveden dugim procesom zapadne okupacije Orijenta od 1880. nadalje – uspešno kontrolisao slobodu i znanje; ukratko, način na koji je orijentalizam u potpunosti formalizovan u neprestano obnavljanu kopiju sebe samog.

III poglavlje
ORIJENTALIZAM DANAS

On les apercevait tenant leurs idoles entre leurs bras comme de grands enfants paralitiques.

– Gustave Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*

Osvajanje zemlje, koje najčešće znači da se ona oduzima onima koji imaju drugačiju boju kože ili malo pljosnatije noseve nego mi, nije nešto lepo ako se baš zagledate u to. Spasava ga jedino ideja. Ideja koja stoji iza svega; ne sentimentalni izgovor, nego ideja; i nesebično verovanje u ideju – u nešto što možete da smislite, i da se pred tim poklonite, i da se za to žrtvujete...

– Džozef Konrad, *Srce tame*

1. Latentni i manifestni orijentalizam

U prvom poglavlju nastojao sam da naznačim raspon mišljenja i akcije, koji pokriva reč *orijentalizam*, koristeći kao povlašćene tipove britansko i francusko iskustvo na Bliskom Orijentu i sa Bliskim Orijentom, islamom i Arapima. U tim iskustvima primetio sam prisan, čak veoma prisan i bogat odnos između Okcidenta i Orijenta. Ta iskustva su deo mnogo šireg evropskog i zapadnog odnosa prema Orijentu, ali ono što je, reklo bi se, najviše uticalo na orijentalizam bilo je prilično konstantno osećanje konfrontacije kod Zapadnjaka koji su se bavili Istokom. Granični pojmovi Istoka i Zapada, različiti stupnjevi projektovane inferiornosti i snage, obim obavljenog posla, karakteristične crte koje se pripisuju Orijentu: sve to svedoči o namernoj zamišljenoj i geografskoj podeli između Istoka i Zapada, i postojalo je tokom mnogih stoleća. U drugom poglavlju

moja pažnja se prilično suzila. Zanimale su me najranije faze onoga što sam nazvao modernim orijentalizmom, koji je počeo pred kraj osamnaestog i u prvim godinama devetnaestog veka. Kako nisam nameravao da moja studija postane narativna hronika o razvoju orijentalnih studija na modernom Zapadu, ponudio sam umesto toga izveštaj o nastanku, razvoju i institucijama orijentalizma, kakve su formirane na fonu intelektualne, kulturalne i političke istorije do 1870. ili 1880. godine. Mada je moje zanimanje za orijentalizam uključilo prilično široku lepezu naučnika i književnika, ne mogu ni u kom slučaju da tvrdim da sam predstavio više nego portret tipičnih struktura (i njihovih ideoloških tendencija) koje konstituišu ovo polje, njegove veze sa drugim poljima, i delo nekih od najuticajnijih naučnika. Moje osnovne radne pretpostavke bile su i ostale – da su naučne oblasti, u istoj meri kao i dela čak i najekscentričnijih umetnika, ograničene i uslovljene društvom, kulturalnom tradicijom, prilikama u svetu i stabilizujućim autoritetima kakvi su škole, biblioteke i vlade; štaviše, da ni naučni, ni fikcionalni tekstovi nikada nisu slobodni, već su ograničeni u svojoj slikovnosti, pretpostavkama i namerama; i najzad, da je napredak koji ostvaruje "nauka" kakva je u svojoj akademskoj formi orijentalizam manje objektivno istinit nego što volimo da mislimo. Ukratko, moja studija je do sada pokušala da opiše *ekonomiju* koja čini orijentalizam koherentnim predmetom, čak i dopuštajući da reč *Orijent* kao ideja, pojam, slika ima znatan i zanimljiv kulturalni odjek na Zapadu.

Shvatam da takve pretpostavke nisu lišene svoje kontroverzne strane. Mi uglavnom pretpostavljamo da znanje i nauka idu napred: one se, osećamo, popravljaju kako vreme prolazi i sakupljaju se informacije, istančavaju metodi, a potonje generacije unapređuju ono što su učinile prethodne. Uz to, negujemo mitologiju stvaralaštva, koja veruje da umetnički genije, originalan talenat, ili moćan intelekt može da iskorači izvan granica sopstvenog vremena i prostora kako bi izneo pred svet novo delo. Ne bi imalo smisla poricati da u ovakvim idejama ima nešto istine. Ipak, mogućnosti za rad koje u jednoj kulturi postoje za veliki i originalan duh nikada nisu neograničene, baš kao što je istina i da veliki talenat ima veoma zdravo poštovanje prema onome što su uradili drugi pre njega i što to polje već sadrži. Delo prethodnika, institucionalni život jednog naučnog polja, kolektivna priroda svakog naučnog poduhvata: sve to, da i ne pominjemo ekonomske i socijalne okolnosti, prigušuje efekte individualne produkcije jednog naučnika. Polje kakvo je orijentalizam ima kumulativni i korporativni identitet, koji je posebno snažan ako se imaju u vidu njegove veze s tradicionalnim znanjem (klasici, Biblija, filologija), javnim institucijama (vladama, trgovačkim kompanijama, geografskim društvima, univerzitetom) i generički određenim tekstovima (putopisima, istraživačkim knjigama, fantazijama, egzotičnim opisima). Rezultat je za orijentalizam bio neka vrsta konsenzusa: određene stvari, određeni tipovi iskaza, određeni tipovi delâ izgledali su u očima jednog orijentaliste ispravni. On je na njima izgradio svoje delo i svoja istraživanja, a ovi su sa svoje strane izvršili snažan uticaj na nove pisce i naučnike. Orijentalizam se stoga može smatrati vidom regularizovanog (ili orijentalizovanog) pisanja, vizije i proučavanja, kojima dominiraju imperativi, perspektive i ideološke naklonosti koje su prividno u skladu s Orijentom. O Orijentu se podučava, on se istražuje, njime se upravlja i o njemu sudi na određene zasebne načine.

Orijent, dakle, koji se pojavljuje u orijentalizmu jeste sistem reprezentacijâ koje su stvorili čitavi nizovi sila, zahvaljujući kojima je Orijent ušao u zapadnu nauku, zapadnu svest i, kasnije, u zapadnu imperiju. Ako ta definicija orijentalizma deluje isuviše politički, to je jednostavno zato što mislim da je sâm orijentalizam bio proizvod određenih političkih sila i aktivnosti. Orijentalizam je škola interpretacije, čiji je materijal slučajno Orijent, njegova civilizacija, ljudi i lokaliteti. Njegova objektivna otkrića – delo nebrojenih posvećenih naučnika koji su priredili tekstove i preveli ih, kodifikovali gramatike, napisali rečnike, rekonstruisali mrtve epohe, proizveli znanje koje se može pozi-

tivistički verifikovati – uslovljeni su, i uvek su to bili, činjenicom da su njihove istine, kao i sve druge istine koje se prenose jezikom, otelovljene u jeziku, a šta je istina jezika, rekao je jednom Niče, do

mobilna vojska metafora, metonimija i antropomorfizama – ukratko, zbir ljudskih odnosa, koji su poetički i retorički uvećani, transponovani i ulepšani i koji, posle dugotrajne upotrebe, izgledaju ljudima čvrsti, kanonski i obavezni: istine su iluzije za koje je čovek zaboravio da su ono što su.[1]

Možda ćemo shvatanje kakvo je Ničeovo doživeti kao suviše nihilističko, ali će nam ono bar skrenuti pažnju na činjenicu da je Orijent, dok je postojao u zapadnoj svesti, bio reč koja je kasnije privukla široko polje značenja, asocijacija i konotacija i da se oni nisu neminovno odnosili na stvarni Orijent, nego na polje koje okružuje tu reč.

Zato orijentalizam nije samo pozitivna doktrina o Orijentu, koja postoji na Zapadu u bilo koje vreme; on je i uticajna akademska tradicija (kad se pozivamo na akademskog stručnjaka kojeg nazivamo orijentalistom), kao i područje zanimanja koje su ocrtali putnici, trgovački poduhvati, vlade, vojne ekspedicije, čitaoci romanâ i izveštajâ o egzotičnim avanturama, istoričari prirode i hodočasnici, za koje je Orijent specifičan vid znanja o specifičnim mestima, ljudima i civilizacijama. Određeni idiomi ušli su u čestu upotrebu u vezi s Orijentom, i ti su idiomi zavladali evropskim diskursom. Iza idioma ležao je sloj doktrine o Orijentu; ta je doktrina bila oblikovana na osnovu iskustva mnogih Evropljana, koji su se svi okupljali oko suštinskih aspekata Orijenta kakvi su orijentalni karakter, orijentalni despotizam, orijentalna senzualnost i slično. Za svakog Evropljanina tokom devetnaestog veka – a mi-

[1] Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense: u: *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), str. 46-47.

slim da tu nisu potrebna nikakva bliža određenja – orijentalizam je bio takav sistem istinâ, istinâ u Ničeovom smislu reči. Stoga je umesno reći da je svaki Evropljanin, u onome što bi mogao da kaže o Orijentu, bio, sledstveno tome, rasista, imperijalista i gotovo potpuno etnocentričan. Deo neposredne žaoke izgubiće se iz ovih etiketa ako se još setimo da su ljudska društva, bar naprednije kulture, retko nudila pojedincu išta drugo do imperijalizam, rasizam i etnocentrizam u ophođenju s "drugim" kulturama. Tako je orijentalizam pomogao opštim kulturalnim pritiscima (i dobio pomoć od njih), pritiscima koji su tendirali da razlike između Evrope i azijskih delova sveta učine rigidnijim. Moja je tvrdnja da je orijentalizam suštinski politička doktrina nametnuta Orijentu, zato što je Orijent bio slabiji od Zapada, koji je zbog slabosti Orijenta ignorisao ono što je u njemu različito.

Ovaj svoj stav izneo sam na početku, u prvom poglavlju, i gotovo je sve što je na ovim stranicama usledilo imalo delimično za cilj da to potvrdi. Samo prisustvo "polja" kakvo je orijentalizam, bez odgovarajućeg ekvivalenta na samom Orijentu, sugeriše odnos snaga Orijenta i Okcidenta. O Orijentu je napisan ogroman broj stranica i one, svakako, ukazuju na doista visok stepen i kvantitet interakcije sa Orijentom; ali, ključan pokazatelj zapadnjačke snage u tome je što nema mogućnosti da se uporede migracije Zapadnjaka na Istok (od kraja osamnaestog veka) sa migracijama Istočnjaka na Zapad. Ostavljajući po strani činjenicu da su zapadne vojske, konzularna odeljenja, trgovci i naučne i arheološke ekspedicije neprestano išli na Istok, broj putnika sa islamskog Istoka u Evropu između 1800. i 1900. veoma je mali u poređenju s brojem onih koji su išli u drugim pravcima.[2] Štaviše, istoč-

[2] Broj arapskih putnika na Zapad procenio je i razmotrio Ibrahim Abu-Lughod u *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), str. 75-76 i passim.

njački putnici dolazili su na Zapad da uče i da posmatraju naprednju kulturu; svrha kojom su se rukovodili zapadni putnici na Orijent bila je, kao što smo videli, sasvim drugačijeg reda. Uz to, procenjeno je da je između 1800. i 1950. napisano oko 60.000 knjiga o Bliskom Orijentu; nema ni približno sličnog broja za orijentalne knjige o Zapadu. Kao kulturalni aparat, orijentalizam je sav agresija, aktivnost, sud, volja-za-istinu, i znanje. Orijent je postojao radi Zapada, ili je to tako izgledalo nebrojenim orijentalistima, čiji je stav prema onome na čemu su radili bio ili paternalistički, ili otvoreno pokroviteljski – izuzev ako, dabome, nisu bili antikvarijanci, u kojem je slučaju "klasični" Orijent služio na čast *njima*, a ne žalosnom modernom Orijentu. A onda, pojačavajući rad zapadnih naučnika, postojale su nebrojene agencije i institucije bez paralele u orijentalnom društvu.

Takva neravnoteža između Istoka i Zapada očigledno je posledica promene istorijskih obrazaca. Za vreme svog političkog i vojnog vrhunca od osmog do šesnaestog veka islam je dominirao i Istokom i Zapadom. Zatim se centar moći pomerio na Zapad, a sada, u poznom dvadesetom veku, izgleda kao da se opet usmerava prema Istoku. Moj izveštaj o devetnaestovekovnom orijentalizmu u drugom poglavlju zaustavio se pred posebno opterećenim periodom u drugoj polovini veka, kad su često zakasneli, apstraktni i projektivni aspekti orijentalizma postepeno dobijali novi smisao svetovne misije u službi formalnog kolonijalizma. Upravo taj projekt i taj trenutak želim sada da opišem, posebno zato što će nam on dati važan fon za krizu orijentalizma i vaskrsavanje političke i kulturalne snage na Istoku u dvadesetom veku.

U nekoliko navrata aludirao sam na veze između orijentalizma i korpusa ideja, verovanja, klišea ili znanja o Istoku, i drugih škola mišljenja u kulturi. Jedan od važnih smerova razvoja u devetnaestovekovnom orijentalizmu bilo je izdvajanje bitnih ideja o Orijentu – njegovoj senzualnosti, njegovoj sklonosti ka despotizmu, njegovom aberantnom mentalitetu,

njegovoj naviknutoj nepreciznosti, njegovoj zaostalosti – u zasebno i neosporno polje koherencije; zato je za čitaoca, kad bi pisac upotrebio reč *orijentalan*, to bio dovoljan znak da identifikuje specifičan korpus informacija o Orijentu. Te informacije izgledale su moralno neutralne i objektivno validne; izgledalo je da imaju epistemološki status ravan statusu istorijske hronologije ili geografske lokacije. Zato orijentalnu građu u njenoj najosnovnijoj formi nisu stvarno mogla da oštete nikakva otkrića, niti je ona, reklo bi se, ikada bila u celosti prevrednovana. Umesto toga, delo različitih devetnaestovekovnih naučnika i književnika učinilo je ovaj osnovni korpus znanja jasnijim, detaljnijim, supstancijalnijim – i različitijim od "okcidentalizma". No, orijentalističke ideje mogle su se povezivati sa opštim filozofskim teorijama (kakve su one o istoriji ljudske vrste i civilizacije) i difuznim hipotezama o svetu, kako ih ponekad zovu filozofi; a profesionalni doprinosioci orijentalnom znanju bili su na različite načine željni da svoje formulacije i ideje, svoje naučno delo, svoja, kako su smatrali, savremena zapažanja smeste u jezik i terminologiju, čija je kulturalna vitalnost izvođena iz drugih nauka i sistema mišljenja.

Ja, u stvari, želim da napravim razliku između gotovo nesvesne (i svakako nedodirljive) pozitivnosti, koju ću zvati *latentnim* orijentalizmom, i različitih iskazanih shvatanja o orijentalnom društvu, jezicima, književnostima, istoriji, sociologiji, i tako dalje, što ću zvati *manifestnim* orijentalizmom. Kakve se god promene događale u znanju o Orijentu, nalazimo ih gotovo isključivo u manifestnom orijentalizmu; jednodušnost, stabilnost i istrajnost latentnog orijentalizma je manje ili više konstantna. Kod devetnaestovekovnih autora koje sam analizirao u drugom poglavlju, razlike u idejama o Orijentu mogu se okarakterisati kao isključivo manifestne, kao razlike u formi i ličnom stilu, retko u osnovnom sadržaju. Nijedan od njih nije osporavao izdvojenost Orijenta, njegovu ekscentričnost, njegovu zaostalost, njegovu ćutljivu indiferentnost,

žensku penetrabilnost, nemarnu pokornost; zbog toga je svaki autor, od Renana do Marksa (ideološki govoreći), ili od najrigoroznijih naučnika (Lejn i Sasi) do najsnažnijih imaginativaca (Flober i Nerval) shvatao Orijent kao mesto koje od Zapada traži pažnju, rekonstrukciju, čak i spas. Orijent je postojao kao mesto izolovano od glavnog toka evropskog progresa u naukama, umetnostima i trgovini. Zato je svaka vrednost, dobra ili rđava, koja je pripisivana Orijentu, izgledala kao da stoji u funkciji nekog visoko specijalizovanog zapadnog interesa za Orijent. To je stanje trajalo otprilike od 1870. godine sve do prvih decenija dvadesetog veka. Evo nekoliko primera kojima ću ilustrovati šta mislim.

Teze o orijentalnoj zaostalosti, degeneraciji i nejednakosti sa Zapadom veoma su se lako u ranom devetnaestom veku povezivale sa idejama o biološkoj osnovi rasne nejednakosti. Zato su rasne klasifikacije, kakve se mogu naći u Kivijeovom *Životinjskom carstvu* (*Le Règne animal*), u Gobinoovom *Eseju o nejednakosti ljudskih rasa* (*Essai sur l'inégalité des races humaines*) i u *Tamnim ljudskim rasama* od Roberta Noksa (*The Races of Man*), našle spremnog partnera u latentnom orijentalizmu. Tim idejama pridružio se drugorazredni darvinizam, koji je, činilo se, stavljao akcenat na "naučnu" validnost podele rasa na napredne i zaostale, ili na evropsko-arijevske i orijentalno-afričke. Otuda je i celo pitanje imperijalizma, kakvo su u poznom devetnaestom veku javljalo podjednako u raspravama pro-imperijalista i anti-imperijalista, promovisalo binarnu tipologiju naprednih i zaostalih (ili podređenih) rasa, kultura i društava. Džon Vestlejk u *Poglavljima o principima međunarodnog prava* (*Chapters on the Principles of International Law*, 1894) tvrdi, recimo, da regioni koji su označeni kao "necivilizovani" (reč koja, između ostalih, nosi teret orijentalističkih postulata) treba da budu pripojeni naprednim snagama ili okupirani od njih. Slično tome, ideje autora kakvi su Karl Peters, Leopold de Sosir i Čarls Templ oslanjaju se na binarnu podelu napredno/zaostalo,[3] koja ima centralno mesto u argumentaciji devetnaestovekovnog orijentalizma.

Zajedno sa ostalim narodima koji su, prema prilici, označavani kao zaostali, degenerisani, necivilizovani i retardirani, Orijentalci su smeštani u okvir konstruisan na osnovu biološkog determinizma i moralno-političkog prekora. Orijentalac je, tako, povezivan sa određenim elementima u zapadnom društvu (delikventi, bolesni, žene, siromasi), s kojima mu je zajednički bio identitet koji se najbolje može opisati kao žalosno tuđ. Orijentalca su retko gledali ili videli: gledalo se kroz njega, on je analiziran ne kao građanin, čak ne ni kao narod, nego kao problem koji treba da bude rešen ili izolovan, ili – pošto su kolonijalne sile otvoreno priželjkivale njihovu teritoriju – preuzet. Stvar je u tome što je sama činjenica da je nešto označeno kao orijentalno podrazumevala već izgovoren vrednosni sud, a u slučaju naroda koji su naseljavali propalu Otomansku imperiju, i implicitni program akcije. Pošto je Orijentalac bio član podređene rase, morao je da bude podređen: eto kako je jednostavno to bilo. *Locus classicus* za takav sud i akciju može se naći u *Psihološkim zakonima ljudske evolucije* Gistava Le Bona (*Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples*; 1894).

No, latentni orijentalizam imao je i drugačiju primenu. Ako je ova grupa ideja omogućavala da se Orijentalci odvoje od naprednih, civilizujućih sila, ako je "klasični" Orijent služio da opravda i orijentalistu, i njegovo zanemarivanje modernih Orijentalaca, latentni orijentalizam je, takođe, ohrabrivao osobeno (da ne kažemo uvredljivo) mušku koncepciju sveta. To sam već uzgred pomenuo kad sam raspravljao o Renanu. Orijentalni muškarac razmatran je izolovano od celine društva u kojem živi, a na koje su mnogi orijentalisti, sledeći Lejna, gledali na način u kojem su se mešali prezir i strah. Sam orijentalizam je, šta-

[3] Vidi Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1972), str. 73-105.

više, bio isključivo muško područje; kao i tolike druge profesionalne gilde tokom modernog perioda, on je sebe i svoj predmet gledao držeći na očima seksističke naočnjake. To je posebno očigledno u tekstovima putnika i romanopisaca: žene su tu obično bića proizašla iz muške fantazije o moći. One izražavaju bezgraničnu senzualnost, manje ili više su glupe i, iznad svega, spremne su da se predaju muškarcu. Floberova Kučuk Hanem je prototip takvih karikatura, koje su bile uobičajene u pornografskim romanima (na primer, *Afrodita* Pjera Luisa /Louÿs/), čija novina leži u njihovom orijentalnom ambijentu. Štaviše, muška koncepcija sveta, kakva je uticala na orijentaliste praktičare, teži da bude statična, zamrznuta, večno fiksirana. Orijentu i Orijentalcima poriče se sama mogućnost razvoja, transformacije, ljudskog kretanja. Kao poznata, i u krajnjoj liniji nepokretna ili neproduktivna veličina, oni bivaju identifikovani s lošom večnošću: odatle potiču formulacije kakva je "mudrost Istoka", u situacijama kad se o Orijentu govori s odobravanjem.

Premešten sa implicitno socijalnog na široko kulturalno vrednovanje, ovaj statični muški orijentalizam dobio je u poznom devetnaestom veku mnoštvo oblika, posebno kad se raspravljalo o islamu. Uvaženi istoričari opšte kulture kakvi su bili Leopold fon Ranke i Jakob Burkhart bacili su se na islam kao da je u pitanju ne toliko antropomorfička apstrakcija koliko religijsko-politička kultura, koju je i mogućno i opravdano duboko generalizovati: u svojoj *Istoriji sveta* (*Weltgeschichte*, 1881-1888), Ranke je govorio o islamu poraženom od strane germansko-romanskih naroda, a Burkhart je u svojim "Istorijskim fragmentima" ("Historische Fragmente", neobjavljene beleške, 1893), opisao islam kao jadan, prazan i trivijalan.[4] Takve intelektualne operacije izvodio je s mnogo više dara i entuzijazma

[4] Vidi Johann W. Fück, "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800", u *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), str. 307.

Osvald Špengler, čije ideje o ličnosti Mudraca (Jevanđelje po Mateju, 2: 1-13) (tipiziranog u Muslimanu Orijentalcu) prožimaju *Propast Zapada* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918-1922) i "morfologiju" kulturâ u prilog kojih on govori.

Ovi, u velikoj meri difuzni pojmovi o Orijentu bili su mogući samo zato što u savremenoj zapadnoj kulturi Orijent gotovo uopšte nije postojao kao istinski proživljena i doživljena kultura. Iz mnoštva očiglednih razloga, Orijent je uvek bio u poziciji kako autsajdera, tako i inkorporiranog slabog partnera Zapada. Onoliko koliko su bili svesni savremenih Orijentalaca i kretanja u orijentalnoj misli i kulturi, zapadni naučnici su na ove gledali bilo kao na neme senke koje orijentalista treba da animira, dâ im realnost, ili kao na neku vrstu kulturalnog i intelektualnog proletarijata korisnog za krupnije interpretativne aktivnosti orijentaliste, koje su neophodne za njegovu ulogu superiornog sudije, naučnika, snažne kulturalne volje. Hoću da kažem da je, u raspravama o Orijentu, Orijent sav odsustvo, dok orijentalistu i ono što on kaže osećamo kao prisustvo; no, ne smemo zaboraviti da je prisustvo orijentaliste omogućeno efektivnim odsustvom Orijenta. Supstitucija i nadoknada, kako to moramo zvati, jasno vrše pritisak na orijentalistu da u svome delu smanji Orijent, pošto je uložio prilično vreme da ga osvetli i prikaže. Kako inače objasniti glavnu naučnu produkciju one vrste kakvu su stvarali Julius Velhauzen i Teodor Neldeke i one ogoljene, ekstenzivne iskaze koji, kao dominantni, gotovo u potpunosti unižavaju svoj izabrani predmet? Tako je Neldeke 1887. bio kadar da izjavi kako se rezultat njegovog rada kao orijentaliste sastoji u tome što je potvrdio svoje "nisko mišljenje" o ljudima sa Istoka.[5] Kao i Karl Beker, Neldeke je bio filohelenist, koji je svoju ljubav prema Grčkoj ispoljavao na čudan način, pokazujući pozitivnu nesimpatiju za Orijent, iako je Orijent, na kraju krajeva, bio predmet njegovog naučnog proučavanja.

[5] Ibid, str. 309.

Veoma vredna i pametna studija o orijentalizmu – *Islam u ogledalu Okcidenta* od Žaka Vardenburga (*L'Islam dans le miroir de l'Occident*) – bavi se petoricom važnih stručnjaka, tvoraca slike o islamu. Vardenburgovo ogledalo kao metafora za pozni devetnaesti i rani dvadeseti vek prikladna je. U delu svakog od njegovih eminentnih orijentalista postoji veoma tendenciozna, a u četiri od pet slučajeva čak i neprijateljska vizija islama, kao da je svako video islam kao odsjaj vlastite izabrane slabosti. Svaki od tih naučnika raspolaže velikim znanjem i stil njegovog doprinosa jedinstven je. Pet orijentalista primer su onoga što je bilo najbolje i najsnažnije u tradiciji tokom perioda od 1880. do međuratnih godina. Ipak, uvažavanje koje Ignac Goldcier gaji prema islamskoj toleranciji u odnosu na druge religije obesnaženo je njegovom nesimpatijom prema Muhamedovom antropomorfizmu i islamskoj suviše eksternoj teologiji i pravu; zanimanje Dankana Blek Makdonalda za islamsku pobožnost i ortodoksiju obesnažuje njegova percepcija onoga što je smatrano islamskim jeretičkim hrišćanstvom; način na koji je Karl Beker video islamsku civilizaciju naveo ga je da je smatra tužno nerazvijenom; visoko rafinirane studije o islamskom misticizmu S. Snouk Hurgronjea, koji je on smatrao bitnim delom islama, navele su ga na oštar sud o njegovim osakaćujućim ograničenjima; a izuzetno snažna identifikacija Luja Masinjona s muslimanskom teologijom, mističkim strastima i poetskom tradicijom nisu mu pomogli da islamu oprosti ono što je smatrao nereformisanim revoltom protiv ideje inkarnacije. Očigledne razlike u metodima orijentalista izgledaju manje važne od konsenzusa o islamu: njegovom osnovnom osobinom smatrana je latentna inferiornost.[6]

Vardenburgovu studiju krasi još jedna vrlina – on pokazuje kako se ovih pet naučnika oslanjalo na zajedničku intelektualnu i metodološku tradiciju, čije je jedinstvo bilo istinski internacionalno. Od prvog kongresa orijentalista 1873. godine, naučnici u toj oblasti poznavali su rad jedan drugog i vrlo direktno osećali prisustvo jedan drugog. Vardenburg ne naglašava dovoljno da su orijentalisti poznog devetnaestog veka bili međusobno vezani i političkim vezama. Snouk Hargronje je, proučivši islam, odmah otišao za savetnika danske vlade u pitanjima upravljanja muslimanskim indonežanskim kolonijama; kolonijalni administratori Severne Afrike i Pakistana neprestano su tražili Makdonalda i Masinjona kao eksperte o stvarima islama; i kako Vardenburg (suviše sažeto) kaže na jednom mestu, svih pet naučnika oblikovalo je koherentnu viziju islama, koja je imala širok uticaj na vladine krugove u čitavom zapadnom svetu.[7] Vardenburgovoj opservaciji moramo dodati da su ti naučnici dovršili – dovodeći je do konačnog konkretnog rafinmana – tendenciju poznatu od šesnaestog i sedamnaestog veka: da tretiraju Orijent ne samo kao neodređen književni problem, nego – prema Masonu-Urselu – kao "un ferme propos d'assimiler adéquatement la valeur des langues pour pénétrer les moeurs et les pensées, pour forcer même des secrets de l'histoire"[8] (kao čvrstu nameru da se na pravi način upije vrednost jezika kako bi se prodrlo u običaje i shvatanja, kako bi se isterale tajne istorije).

Već sam govorio o inkorporaciji i asimilaciji Orijenta, onako kako su to činili pisci toliko različiti jedan od drugog kao Dante i Erbelo. Jasno je da postoji razlika između tih napora i onoga što je krajem devetnaestog veka postalo istinski zadivljujući evropski kulturni, politički i materijalni poduhvat. Kolonijalni "grabež za Afriku", do kojeg je došlo u devetnaestom veku, nije, naravno, ni u kom slučaju bio ograničen samo na Afriku. Niti je

[6] Vidi Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (The Hague: Mouton & Co., 1963).

[7] Ibid, str. 311.

[8] P. Masson-Oursel, "La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme", *Revue Philosophique* 143, nos. 7-9 (juli-septembar 1953): 345.

prodor na Orijent bio iznenadna, dramatična ideja koja se javlja posle mnogih godina naučnog proučavanja Azije. Moramo imati na umu dug i spor proces prisvajanja, tokom kojeg se Evropa, ili evropska svest, preobrazila od tekstualne i kontemplativne u administrativnu, ekonomsku, pa čak i vojnu. Fundamentalna promena bila je prostorna i geografska, odnosno – promena u kvalitetu geografskog i prostornog razumevanja Orijenta. Stolećima stara oznaka geografskog prostora istočno od Evrope kao "orijentalnog" bila je delimično politička, delimično doktrinarna, a delimično imaginacijska; ona nije implicirala neminovnu vezu između aktuelnog iskustva Orijenta i znanja o onome što je orijentalno, a Dante i Erbelo svakako nisu imali pretenzijâ na osnovu svojih orijentalističkih ideja, izuzev što su ove poduprte dugom *naučnom* (a ne egzistencijalnom) tradicijom. Međutim, kada Lejn, Renan, Barton i stotine drugih devetnaestovekovnih evropskih putnika i naučnika raspravljaju o Orijentu, smesta primećujemo mnogo prisniji, pa čak i vlasnički stav prema Orijentu i stvarima vezanim za Orijent. U klasičnoj i često vremenski udaljenoj formi u kojoj su ga orijentalisti rekonstruisali, upravo u onoj aktuelnoj formi u kojoj se na modernom Orijentu živelo, u kojoj se on proučavao ili zamišljao, u *geografski prostor* Orijenta se prodrlo, on je prožet, zauzet. Kumulativni efekat mnogih decenija suverenog zapadnjačkog tretmana pretvorio je Orijent od tuđeg u kolonijalni prostor. U drugoj polovini devetnaestog veka nije bilo presudno *da li* je Zapad prodro na Orijent i prisvojio ga, nego pre *kako* Britanci i Francuzi osećaju da su to učinili.

Britanski pisci o Orijentu, a britanski kolonijalni administratori još više, bavili su se teritorijom na kojoj je engleska sila nesumnjivo bila u usponu, sve iako je domaće stanovništvo na površini bilo sklono Francuzima i francuskom načinu mišljenja. No, kad je reč o aktuelnom prostoru Orijenta, Engleska je tu bila zaista prisutna, a Francuska nije, osim kao nestalna zavodnica orijentalnih geaka. Nema boljeg pokazatelja te kvalitativne razlike u prostornom stavu od onoga što je

lord Kromer rekao o ovom predmetu, koji mu je posebno ležao na srcu:

> Jednostavni su razlozi zbog kojih je francuska civilizacija posebno privlačna Azijatima i Levantincima. Ona je, ako ćemo pravo, privlačnija od engleske i germanske civilizacije, štaviše lakše ju je podražavati. Uporedimo uzdržanog, stidljivog Engleza, s njegovom društvenom isključivošću i ostrvskim navikama, i živahnog, kosmopolitskog Francuza, koji ne zna šta znači reč stidljivost i koji je posle deset minuta prisan prijatelj sa svakim slučajnim poznanikom. Poluobrazovani Orijentalac ne shvata da prvog, u svakom slučaju, krasi ozbiljnost, dok drugi često samo igra ulogu. On hladno gleda Engleza, a Francuzu se baca u naručje.

Seksualni nagoveštaji razvijaju se potom manje ili više prirodno. Francuz je sav u osmehu, duhovit je, prijazan, po modi; Englez je posvećen poslu, vredan, bekonovski, precizan. Kromerov argument je, naravno, zasnovan na britanskoj solidnosti nasuprot francuskoj zavodljivosti koja ni na koji način nije istinski prisutna u egipatskoj realnosti.

> Može li izazvati ikakvo iznenađenje [nastavlja Kromer] što Egipćanin, sa svojim laganim intelektualnim teretom, nije kadar da vidi da u osnovi Francuzovog rezonovanja leži neka zabluda, ili što daje prednost prilično površnoj briljanciji Francuza nad temeljnom, neprivlačnom vrednoćom Engleza ili Germana? Pogledajmo, još jednom, teorijsko savršenstvo francuskih administrativnih sistema, njihovu podrobnost i razradu, i odredbe koje su očigledno načinjene da odgovore na svaku mogućnu slučajnost koja bi se pojavila. Uporedimo te osobine sa Englezovim praktičnim sistemima, koji postavljaju pravila u nekoliko osnovnih tačaka, a masu detalja ostavljaju individualnoj proceni. Poluobrazovani Egipćanin daje, naravno, prednost francuskom sistemu, jer je ovaj u svojoj spoljašnjoj pojavi savršeniji i lakše se primenjuje. On, štaviše, ne uspeva da uvidi da Englez želi da razradi sistem koji će biti prikladan činjenicama kojima se bavi, dok se osnovna primedba u primeni francuskih administrativnih procedura u Egiptu sastoji u tome što činjenice prečesto treba da se prilagode gotovom sistemu.

Pošto su Britanci doista prisutni u Egiptu, i pošto to prisustvo – prema Kromeru – ne treba toliko da trenira Egipćanov um, koliko da "oblikuje njegov karakter", zaključak je da su efemerne privlačnosti Francuza nalik lepoj gospođici s "donekle artificijelnim šarmom", dok je privlačnost Britanaca nalik "trezvenoj, starijoj matroni nešto veće moralne vrednosti, ali manje zadovoljavajuće spoljašnjosti".[9]

U osnovi Kromerovog kontrasta između solidne britanske dadilje i francuske kokete leži prosto privilegija britanskog položaja na Orijentu. "Činjenice kojima on [Englez] mora da se bavi" znatno su složenije i zanimljivije – zahvaljujući tome što su engleski posed – od svega na šta bi mogao da ukaže živahni Francuz. Dve godine po objavljivanju *Modernog Egipta* (1908), Kromer je sebi flozofski dao maha u delu *Drevni i moderni imperijalizam* (*Ancient and Modern Imperialism*). U poređenju s romanskim imperijalizmom, s njegovom iskreno asimilacionističkom, eksploatatorskom i represivnom politikom, britanski imperijalizam izgledao je Kromeru prihvatljiviji, makar bio i malo bezbojan. U određenim tačkama, međutim, Britanci su bili dovoljno jasni, čak i ako je, prema "prilično maglovitoj, aljkavoj, ali karakteristično anglosaksonskoj modi", izgledalo da njihova imperija ne može da se odluči za "jedan od dva osnova – ekstenzivnu vojnu okupaciju ili princip nacionalnosti [za podređene rase]." No, ta neodlučnost je, u krajnjoj liniji, bila akademska, jer su se u praksi Kromer i Britanija opredelili protiv "principa nacionalnosti". A postoji još nekoliko stvari koje treba primetiti. Jedno je – što se nije htelo odustati od imperije. Drugo – što mešani brakovi između domaćeg stanovništva i Engleza, muškaraca i žena, nisu bili poželjni. Treće – i po mom mišljenju najvažnije – što je Kromer smatrao da britansko imperijalno prisustvo u istočnim kolonijama ima trajno, ako ne i kataklizmično dejstvo na umove i društva Istoka. Metafora kojom je

[9] Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 237-238.

izražavao to dejstvo gotovo je teološka, toliko je u Kromerovom duhu bila snažna ideja zapadnog prodora na prostranstva Istoka. "Zemlja", kaže on, "preko koje je jednom prešao dah Zapada, otežao od naučne misli, i prelazeći ostavio trajan beleg, ne može nikada biti kao pre."[10]

U takvim stvarima Kromer je ipak bio daleko od originalnog razumevanja. Ono što je on video i način na koji je to izrazio predstavljali su uobičajenu struju među njegovim kolegama, kako u imperijalnom establišmentu, tako i u intelektualnoj zajednici. Taj konsenzus je naročito primetan u slučaju Kromerovih potkraljevskih kolega, Karzona, Svetenhama i Lugarda. Posebno je lord Karzon uvek govorio imperijalnim lingua franca i čak je nametljivije nego Kromer ocrtao odnos između Britanije i Orijenta. Za njega, rekao je jednom prilikom, imperija nije "predmet ambicije", nego "pre svega velika istorijska, politička i sociološka činjenica". Godine 1909. podsetio je delegate na Konferenciji Imperijalne štampe, u Oksfordu, da "mi ovde obučavamo i šaljemo vam vaše guvernere i administratore i sudije, vaše učitelje i propovednike i advokate." Ovaj gotovo pedagoški pogled na imperiju imao je za Karzona specifičan kontekst u Aziji, kontekst koji čoveka navodi da "zastane i razmisli".

Ponekad volim da zamišljam to veliko imperijalno tkanje kao ogromnu strukturu poput Tenisonove "Palate umetnosti", čiji su temelji u ovoj zemlji, gde su postavljeni i gde ih mora održavati britanska ruka, ali čiji su stubovi kolonije, a visoko iznad svega lebdi ogromna azijska kupola.[11]

Imajući na umu takvu tenisonovsku Palatu umetnosti, Karzon i Kromer bili su oduševljeni članovi odbora obrazovanog

[10] Evelyn Baring, Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism* (London: John Murray, 1910), str. 118, 120.

[11] George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings* (London: George Allen & Unwin, 1915), str. 4-5, 10, 28.

1909, koji je nastojao na stvaranju škole za orijentalne studije. Pored toga što je setno primetio da bi mu poznavanje narodnog jezika pomoglo tokom njegovih "gladnih tura" po Indiji, Karzon je dokazivao da orijentalne studije spadaju u područje britanske odgovornosti na Orijentu. Dvadesetsedmog septembra 1909. rekao je u Domu Lordova:

naše poznavanje ne samo jezikâ istočnih naroda, nego i njihovih običaja, njihovih osećanja, tradicijâ, njihove istorije i religije, naša sposobnost da razumemo ono što se može nazvati genijem Istoka, jedini je osnov na kojem bismo u budućnosti mogli da održavamo poziciju koju smo stekli i svaki korak koji se može preduzeti za jačanje tog položaja moramo smatrati vrednim pažnje Vlade Njegovog Veličanstva, ili rasprave u Domu Lordova.

Na konferenciji o ovom problemu u Mension House, pet godina kasnije, Karzon je konačno stavio tačku na "i". Orijentalne studije nisu nikakav intelektualni luksuz; one su, rekao je,

velika obaveza imperije. Po mome osećanju, stvaranje škole [orijentalnih studija – koja će kasnije postati Škola orijentalnih i afričkih studija na Londonskom univerzitetu] poput te u Londonu deo je neophodne opreme imperije. Oni među nama, koji su, na ovaj ili onaj način, proveli niz godina na Istoku, koji na te godine gledaju kao na najsrećnije godine svog života, i koji misle da je posao koji smo tamo obavili, bio on mali ili veliki, predstavljao najveću odgovornost koja može pasti na ramena jednog Engleza, osećaju da postoji praznina u našoj nacionalnoj opremljenosti, koju treba odlučno ispuniti, i da će oni građani grada Londona, koji finansijskom pomoći ili bilo kojim drugim oblikom aktivne i praktične pomoći uzimaju učešća u ispunjavanju te praznine, ispuniti patriotsku dužnost prema imperiji i unaprediti ovu stvar i dobru volju u ljudskoj vrsti.[12]

[12] Ibid, str. 184, 191-192. O istoriji škole vidi C. H. Phillips, *The School of Oriental and African Studies, University of London, 1917-1967: An Introduction* (London: Design for Print, 1967).

U velikoj meri, Karzonove ideje o orijentalnim studijama logički proizlaze iz čitavog stoleća britanske utilitarne uprave u kolonijama na Istoku i filozofije o tim kolonijama. Uticaj Bentama i Milovih na britansku vladavinu na Orijentu (a posebno u Indiji) bio je znatan i efikasno je eliminisao višak regulative i inovacija; umesto toga, kao što je ubedljivo pokazao Erik Stouks, utilitarizam, povezan s nasleđem liberalizma i evangelicizma kao filozofije britanske vladavine na Istoku, naglašavao je racionalan značaj snažne egzekutive, naoružane različitim prekršajnim i krivičnim zakonima, sistemom doktrina o stvarima kakve su granice i zemljišna renta, i svuda – nesvodljivim supervizorskim imperijalnim autoritetom.[13] Ugaoni kamen čitavog sistema bilo je neprestano usavršavano znanje o Orijentu, tako da, dok tradicionalna društva hitaju napred i postaju moderna trgovačka društva, ne dođe do gubitka paternalističke britanske kontrole, niti do gubitka prihoda. Međutim, pozivajući se, mada ne mnogo elegantno, na orijentalne studije kao na "neophodo sredstvo imperije", Karzon je pretvarao u statičnu sliku transakcije putem kojih su Englezi i domaće stanovništvo vodili svoje poslove i zadržavali svoja mesta. Od danâ ser Vilijama Džounsa, Orijent je bio kako predmet britanske vladavine, tako i predmet britanskog znanja: podudaranje geografije, znanja i sile, s Britanijom uvek na gospodarskom mestu, bilo je potpuno. Reći, kao što je to jednom učinio Karzon, da je "Istok univerzitet na kojem naučnik nikada ne stiče diplomu" bio je drugi način da se kaže da Istok iziskuje nečije prisustvo manje ili više zanavek.[14]

Ali, postojale su i druge evropske sile, među njima Francuska i Rusija, koje su bez prestanka (možda i marginalno) ugrožavale britansko prisustvo. Karzon je svakako bio svestan da sve

[13] Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* (Oxford: Clarendon Press, 1959).

[14] Navedeno u Michael Edwardes, *High Noon of Empire: India Under Curzon* (London: Eyre & Spottiswoode, 1965), str. 38-39.

velike zapadne sile imaju isti odnos prema svetu kao Britanija. Preobražaj geografije od "dosadne i pedantske" – što je bila Karzonova fraza za ono čega se geografija kao predmet akademskog proučavanja sada oslobodila – u "najkosmopolitskiju među svim naukama" govorio je *upravo* u prilog ovoj novoj zapadnoj, i široko rasprostranjenoj pristrasnosti. Nije Karzon uzalud 1912. rekao u Geografskom društvu, čiji je bio predsednik, da je

nastupila apsolutna revolucija, ne samo u načinima i metodima podučavanja geografije, nego i u proceni geografije od strane javnog mnjenja. Danas posmatramo geografsko znanje kao suštinski deo znanja uopšte. Uz pomoć geografije, i ni na koji drugi način, mi razumevamo dejstvo velikih prirodnih sila, distribuciju populacije, rast trgovine, širenje granica, razvoj državâ, sjajna dostignuća ljudske energije u njenim različitim ispoljavanjima.

Prepoznajemo geografiju kao pomoćnicu istorije... Geografija je, takođe, sestrinska nauka ekonomije i politike; i svakome ko se poduhvatio da proučava geografiju znano je da u onom trenutku kad skrene sa polja geografije, vidi da prelazi granicu geologije, zoologije, etnologije, hemije, fizike i gotovo svih srodnih nauka. Stoga imamo pravo da kažemo da je geografija jedna od prvih i najvažnijih nauka: da je deo onih sredstava koja su neophodna za pravo poimanje građanstva, i da je neophodan dodatak u stvaranju javnog čoveka.[15]

Geografija je suštinski bila materijalni oslonac znanja o Orijentu. Sve latentne i nepromenljive karakteristike Orijenta počivale su na njegovoj geografiji i u njoj su imale koren. Tako je, na jednoj strani, geografski Orijent hranio svoje stanovnike, garantovao njihove karakteristike i definisao njihove specifičnosti; a na drugoj je podsticao pažnju Zapada, čak i tako što je – posredstvom jednog od onih paradoksa koje tako često otkriva organizovano znanje – Istok bio Istok, a Zapad Zapad. Kosmopolitizam geografije sastojao se, po Karzonovom mišljenju, u

[15] Curzon, *Subjects of the Day*, str. 155-156.

njenoj univerzalnoj važnosti za čitav Zapad, čiji je odnos prema ostatku sveta bio odnos čiste pohlepe. No, geografski apetiti mogu, takođe, uzeti oblik moralne neutralnosti svojstvene epistemološkom impulsu da se nešto pronađe, da se o nečemu donese odluka, da se nešto otkrije – kao kad u *Srcu tame* (*Heart of Darkness*) Marlou priznaje da ima strast za mape.

Satima bih gledao Južnu Ameriku, ili Afriku, ili Australiju, i izgubio bih se u divotama istraživanja. U to vreme postojale su mnoge slepe mrlje na zemlji i kad bih video neku koja bi na karti izgledala posebno privlačno (ali sve tako izgledaju), stavio bih prst na nju i rekao, Kad odrastem, otići ću tamo.[16]

Sedamdeset godina pre nego što je Marlou to rekao, Lamartina nije mučilo što su te slepe mrlje na mapi bile naseljene domorocima; niti je, teorijski, bilo ikakvih rezervi u glavi Emera de Vatela, švajcarsko-pruskog eksperta za međunarodno pravo, kada je 1758. godine pozvao evropske države da zauzmu teritoriju naseljenu samo lutajućim plemenima.[17] Bilo je važno dati osvajanju dostojanstvo pripisujući mu određenu ideju, pretvoriti apetite za više geografskog prostora u teoriju o prostornom odnosu između geografije na jednoj strani i civilizovanih ili necivilizovanih naroda na drugoj. Ali, i Francuzi su znatno doprineli ovim racionalizacijama.

Krajem devetnaestog veka, u Francuskoj su se političke i intelektualne okolnosti u dovoljnoj meri podudarile da su mogle da pretvore geografiju i geografske spekulacije (i u jednom i u drugom smislu koji ta reč ima) u privlačnu nacionalnu razbibrigu. Opšta klima mišljenja u Evropi bila je povoljna; svakako, uspesi britanskog imperijalizma dovoljno su govorili o sebi. Međutim, Francuskoj i francuskim misliocima o ovom predmetu

[16] Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, u *Youth and Two Other Stories* (Garden City, N.Y.: Doubleday, Page, 1925), str. 52.

[17] U vezi s jednim ilustrativnim detaljem iz de Vattelovog dela vidi Curtin, ed., *Imperialism*, str. 42-45.

uvek je izgledalo da Britanija blokira čak i relativno uspešnu francusku imperijalnu ulogu na Orijentu. Pre francusko-pruskog rata, Orijent je u priličnoj meri bio predmet političkih snova na javi, koje nisu snevali samo pesnici i romansijeri. Evo šta je, recimo, napisao Sent-Mark Žirarden u *Revue de Deux Mondes* 15. marta 1862:

Francuska mora mnogo da uradi na Orijentu, zato što Orijent mnogo očekuje od nje. On od nje traži čak više nego što ona može da uradi; rado bi joj prepustio potpunu brigu o svojoj budućnosti, što bi za Francusku i za Orijent bila velika opasnost: za Francusku, zato što ona, u svojoj spremnosti da uzme u ruke stvar paćeničkih naroda, ponajčešće uzima na sebe više obaveza nego što može da ispuni; za Orijent, zato što svaki narod koji očekuje svoju sudbinu iz inostranstva uvek ima samo nesigurnu sudbinu i zato što je za te narode jedini spas onaj koji sami sebi donesu.[18]

Povodom ovakvih shvatanja Dizraeli bi bez sumnje rekao, kao što je često činio, da Francuska ima samo "sentimentalno zanimanje" za Siriju (a Sirija je onaj Orijent o kojem je pisao Žirarden). Fikciju o "paćeničkim narodima" ("populations souffrantes") koristio je, naravno, Napoleon kad se obratio Egipćanima pozivajući ih da ustanu protiv Turske i za islam. Tokom tridesetih, četrdesetih, pedesetih i šezdesetih godina patnička populacija na Orijentu bila je ograničena na hrišćansku manjinu u Siriji. I nije zabeleženo da je "l'Orient" tražio od Francuske da ga spase. Bilo bi, sve u svemu, tačnije reći da je Britanija stajala na putu Francuskoj na Orijentu, jer čak ako je Francuska odista iskreno osećala obavezu prema Orijentu (a bilo je Francuza koji jesu), mogla je veoma malo da učini da stane između Britanije i ogromne mase zemlje kojom je ova upravljala od Indije do Mediterana.

[18] Citirano kod M. de Caix, *La Syrie*, u Gabriel Hanotaux, *Histoire des colonies françaises*, 6 tomova, (Paris: Société de l'histoire nationale, 1929-1933), 3: 481.

Jedna od najupadljivijih posledica rata iz 1870. u Francuskoj je bio izvanredan procvat geografskih društava i snažno obnovljen zahtev za sticanjem teritorija. Na kraju 1871. Parisko geografsko društvo (Société de géographie de Paris) objavilo je da se više ne oseća ograničenim na "naučne spekulacije". Pozvalo je građanstvo da "ne zaboravi da je naša ranija nadmoć osporena onog dana kad smo prestali da se takmičimo...da civilizacija pobedi varvarstvo". Gijom Deping, vođa onoga što će biti nazvano geografskim pokretom priznao je 1881. da je tokom rata 1870. "trijumfovao učitelj", imajući na umu da su prave pobede one koje je Prusko naučno geografsko društvo odnelo nad francuskom strateškom aljkavošću. Vladin *Journal officiel* sponzorisao je broj za brojem o prednostima (i dobitima) geografskih istraživanja i kolonijalnih avantura; građani su u jednom broju mogli od Lesepsa da nauče o "mogućnostima u Africi", a od Garnijea o "istraživanju Plave Reke". Naučna geografija ubrzo je utrla put "komercijalnoj geografiji", tako što je uspostavljana veza između nacionalnog ponosa zbog naučnih i civilizacijskih dostignuća i prilično rudimentarnog motiva profita, veza koja će biti usmerena na podršku sticanju kolonija. Rečima jednog entuzijaste, "Geografska društva su obrazovana kako bi prekinula fatalni šarm koji nas drži vezanima za naše obale." Pomoć ovom porivu za oslobađanjem stizala je sa svih strana, uključujući i prijavu Žila Verna – čiji je "neverovatan uspeh", kako je nazvan, dokazao da je naučni duh na samom vrhuncu rezonovanja – da stane na čelo "svetske kampanje naučnog istraživanja", pa zatim plan za stvaranje ogromnog novog mora, južno od severnoafričke obale, kao i projekt "vezivanja" Alžira sa Senegal železnicom, "čeličnom trakom", kako su je zvali projektanti.[19]

[19] Ti se detalji mogu naći u: Vernon McKay, "Colonialism in the French Geographical Movement", *Geographical Review* 33, no. 2 (April 1943): 214-232.

Veliki deo ekspanzionističkog žara u Francuskoj tokom poslednje trećine devetnaestog veka proizlazio je iz eksplicitne želje za kompenzacijom zbog pruske pobede 1870-1871. i, ništa manje, iz žudnje za takmičenjem sa britanskim imperijalnim postignućima. Toliko je snažna bila ova druga želja, i toliko je proizlazila iz duge tradicije francusko-engleskog rivalstva na Orijentu, da se činilo da je Britanija doslovno mora za Francusku, jer je u svim stvarima koje su imale veze sa Orijentom svim silama nastojala da dostigne Britaniju i da se nadmeće s njom. Kada je kasne 1870. Akademsko indokinesko društvo (Société académique indo-chinoise) nanovo formulisalo svoje ciljeve, iznelo je da smatra značajnim "da se Indokina uvede u domen orijentalizma". Zašto? Da bi se Kočin Kina pretvorila u "francusku Indiju". Za spoj vojne i trgovačke slabosti u ratu s Pruskom, da se i ne pominje dugoročna i izričita kolonijalna inferiornost u poređenju s Britanijom, pripadnici vojske krivili su nedostatak ozbiljnijeg kolonijalnog poseda. "Snaga ekspanzije zapadnih rasa," dokazivao je vodeći geograf La Ronsijer Le Nuri, "njeni superiorni ciljevi, njeni elementi, njeni uticaji na ljudsku sudbinu, biće lepa studija za buduće istoričare." No, do kolonijalne ekspanzije može doći samo ako se bela rasa prepusti svojoj sklonosti putovanju, koja je obeležje njene intelektualne nadmoći.[20]

Iz ovakve teze proizašlo je uobičajeno shvatanje Orijentu kao geografskog prostora koji treba kultivisati, sa kojeg treba ubirati plodove i koji treba nadzirati. U skladu s tim, umnožavale su se i slike poljoprivredne brige i iskrenog seksualnog interesovanja za Orijent. Evo jednog tipičnog izliva osećanja, iz pera Gabrijela Šarma, 1880:

[20] Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881* (Washington: Catholic University of America Press, 1948), str. 46, 54, 36, 45.

Onoga dana kad više ne budemo na Orijentu i kad tamo budu druge velike evropske sile, staće naša trgovina na Mediteranu, naša budućnost u Aziji, saobraćaj naših južnih luka. *Biće isušen jedan od najplodnijih izvora našeg nacionalnog bogatstva*. (Kurziv moj)

Drugi mislilac, Leroa-Bolije, još je dalje razvio ovu filozofiju:

Društvo kolonizuje kad sâmo dostigne visok stepen zrelosti i snage, ono stvara, štiti, proizvodi dobre uslove za razvoj i dovodi do muževnosti novo društvo kojem je dalo život. Kolonizacija je najsloženiji i najdelikatniji fenomen socijalne fiziologije.

Ovo izjednačavanje samoreprodukcije s kolonizacijom odvelo je Leroa-Bolijea prilično opakoj ideji da je sve ono što je živo u modernom društvu "uvećano ovim izlivanjem njegove bujne aktivnosti napolje, iz sebe". Zato, rekao je,

Kolonizacija je ekspanzivna sila naroda; ona je njegova snaga reprodukcije; *ona je njegovo uvećanje i njegova multiplikacija u prostoru*; ona je potčinjavanje univerzuma ili njegovog velikog dela jeziku, običajima, idejama i zakonima toga naroda.[21]

Poenta je ovde u tome što je prostor slabijih ili nerazvijenih regiona poput Orijenta shvaćen kao nešto što izaziva zanimanje, prodor, oplodnju – ukatko kolonizaciju od strane Francuske. Geografske koncepcije, doslovno i figurativno, uklonile su diskretne entitete, odvojene granicama i međama. Ništa drugačije od preduzetničkih vizionara poput Lesepsa, čiji je plan bio da oslobodi Orijent i Okcident njihovih geografskih granica, francuski administratori, geografi i trgovci izlivali su svoju bujnu aktivnost na prilično nehajan, feminin Orijent. Postojala su geografska društva čiji su broj i članstvo dvostruko nadmašivali sva evropska; postojale su moćne organizacije poput Francuskog komiteta za Aziju (Comité de l'Asie française) i Komiteta za Orijent (Comité d'Orient); postojala su naučna društva, a među njima je glavno bilo Azijsko društvo (Société asiatique), sa svo-

[21] Ibid, str. 189, 110, 136.

jom organizacijom i članstvom čvrsto uzglobljenim u univerzitete, institute i vladu. Svako od njih je na svoj način učinilo da francuski interesi na Orijentu postanu stvarniji i supstancijalniji. Moralo se okončati gotovo čitavo stoleće onoga što danas izgleda kao pasivno proučavanje Orijenta pa da se Francuska, tokom dveju poslednjih decenija devetnaestog veka, okrene svojim transnacionalnim odgovornostima.

U jedinom delu Orijenta gde su se britanski i francuski interesi preklapali, na teritoriji sada beznadežno bolesnog Otomanskog carstva, dva antagonista sukobljavala su se s gotovo savršenom i karakterističnom konzistencijom. Britanija je bila *u* Egiptu i Mesopotamiji; nizom kvazi-fiktivnih sporazuma s lokalnim (i nemoćnim) glavešinama kontrolisala je Crveno more, Persijski zaliv i Suecki kanal, kao i najveći deo masivne teritorije između Mediterana i Indije. Francuska je, na drugoj strani, bila osuđena da lebdi nad Orijentom, izranjajući povremeno kako bi nastavila one projekte koji su ponavljali Lesepsov uspeh s kanalom; u najvećem delu, ti su projekti bili železnički, kao sirijsko-mesopotamijska pruga, koja je trebalo da ide preko manje-više britanske teritorije. Uz to, Francuska je sebe videla kao zaštitnicu hrišćanskih manjina – Maronita, Haldejaca, Nestorijanaca. No, Britanija i Francuska složile su se u načelu, da je, kad dođe vreme, neophodno podeliti azijsku Tursku. I pre, i za vreme Prvog svetskog rata tajna diplomatija je nastojala da podeli Bliski Orijent najpre na sfere uticaja, zatim na mandatne (ili okupirane) teritorije. U Francuskoj se veliki deo eskpanzionističkog sentimenta, koji se formirao u vreme vrhunaca geografskog pokreta, usredsredio na planove o podeli azijske Turske, čak do te mere da je u Parizu 1914. godine "otpočela spektakularna kampanja" u tom cilju.[22] U Engleskoj su bezbrojni komiteti ovlašćeni da prouče i preporuče najbolji način da se Orijent podeli. Iz jedne od komisija kakav je bio Bansenov komitet

[22] Jukka Nevakivi, *Britain, France, and the Arab Middle East, 1914-1920* (London: Athlone Press, 1969), str. 13.

(Bunsen Committee) nastaće kasnije udruženi anglo-francuski timovi, među kojima je najčuveniji bio onaj koji su vodili Mark Sajks i Žorž Piko. Ravnopravna podela geografskog prostora bila je pravilo u tim planovima, koji su takođe predstavljali smišljen napor da se ublaži anglo-francusko rivalstvo. Jer, kao što je Sajks pisao u memorandumu,

> bilo je jasno...da će pre ili kasnije doći do arapskog ustanka i da Francuzi i mi treba da budemo u boljim odnosima ako nećemo da se ustanak pretvori u kletvu umesto da bude blagoslov...[23]

Animoznosti su ostale. A njima se pridružio još jedan razlog iritacije, proizišao iz Vilsonovog programa nacionalnog samoodređenja, koji kao da je, kako će primetiti sam Sajks, poništavao čitavu konstrukciju kolonijalnih i deobnih shema, do koje su Sile zajednički došle. Neumesno je ovde raspravljati o čitavoj zamršenoj i duboko kontroverznoj istoriji Bliskog Orijenta u ranom dvadesetom veku, kad su njegovu sudbinu određivale Sile, domaće dinastije, različite nacionalističke partije i pokreti, cionisti. Neposrednije je važan čudnovat epistemološki okvir kroz koji se gleda na Orijent i iz kojeg su Sile delale. Jer, uprkos razlikama, Britanci i Francuzi videli su Orijent kao geografski – i kulturalni, politički, demografski, sociološki i istorijski – entitet, nad čijom su sudbinom verovali da imaju tradicionalno ovlašćenje. Za njih Orijent nije bio iznenadno otkriće, ni čisto istorijska slučajnost, nego prostor istočno od Evrope, čija je vrednost u načelu bila jedinstveno definisana evropskim pojmovima, a posebno pojmovima koji su označavali da je baš Evropa – evropska nauka, akademske discipline, evropsko shvatanje i uprava – zaslužna što je Orijent pretvoren u ono što je bio sada. A to je – svejedno da li svesno ili nesvesno – bilo postignuće modernog orijentalizma.

Postojala su dva glavna metoda kojima je orijentalizam isporučivao Orijent Zapadu u ranim dvadesetim godinama. Na jed-

[23] Ibid, str. 24.

noj strani bile su diseminativne sposobnosti moderne nauke, njen aparat za difuziju u naučnim profesijama, na univerzitetima, u profesionalnim društvima, istraživačkim i geografskim organizacijama, izdavačkoj industriji. Sve to je, kao što smo videli, izgrađeno na prestižnom autoritetu pionirskih naučnika, putnika i pesnika, čija je kumulativna vizija obrazovala kvintesencijalni Orijent; doktrinarna – ili doksološka – manifestacija takvog Orijenta ono je što sam ovde nazvao latentnim orijentalizmom. Svakome ko je hteo da kaže nešto smisleno o Orijentu latentni orijentalizam davao je iskaznu sposobnost koja se mogla iskoristiti, ili pre mobilisati, i pretvoriti u smislen diskurs za aktuelnu priliku. I zato, kad je Balfur u Donjem Domu 1910. godine govorio o Orijentalcima, morao je imati na umu te iskazne sposobnosti u tekućem i prihvatljivo racionalnom jeziku svog vremena, kojim je ono što se naziva "orijentalnim" moglo da se imenuje i da bude predmet rasprave bez opasnosti od prevelike nerazumljivosti. No, kao i sve iskazne sposobnosti i diskursi koje oni omogućavaju, latentni orijentalizam bio je duboko konzervativan – to jest, posvećen samoočuvanju. Prenošen sa generacije na generaciju, on je bio deo kulture, u istoj meri jezik o jednom delu realnosti kao što su to bile geometrija ili fizika. Orijentalizam nije zasnivao svoju egzistenciju na svojoj otvorenosti, svojoj prijemčivosti za Orijent, nego pre na svojoj unutrašnjoj, repetitivnoj konzistenciji u pitanjima sopstvene konstitutivne volje-za-moć na Orijentu. Zahvaljujući tome, orijentalizam je bio kadar da preživi revolucije, svetske ratove i doslovno komadanje imperijâ.

Drugi metod kojim je orijentalizam isporučivao Orijent Zapadu bio je rezultat jedne važne konvergencije. Decenijama su orijentalisti govorili o Orijentu, prevodili tekstove, objašnjavali civilizacije, religije, dinastije, kulture, mentalitete, kao akademske objekte, skrivene od Evrope svojom neuporedivom stranošću. Orijentalist je bio ekspert, kao Renan ili Lejn, čiji je posao u društvu bio da tumači Orijent svojim zemljacima. Odnos između orijentalista i Orijenta bio je suštinski hermeneutički: pred dalekom, jedva pojmljivom civilizacijom ili kulturalnim spomenikom, orijentalistički naučnik smanjivao je opskurnost prevodeći, portretišući sa simpatijama, iznutra shvatajući teško pristupačan objekt. No, orijentalist je ipak ostajao izvan Orijenta, koji je, ma koliko da je predstavljan kao pojmljiv, ostajao s one strane Okcidenta. Ta kulturalna, temporalna i geografska udaljenost izražavana je metaforama dubine, tajnovitosti i seksualnog obećanja: fraze kao "velovi istočnjačke neveste" ili "nedokučivi Orijent" prelazile su u svakodnevni jezik.

No, gotovo paradoksalno, distanca između Orijenta i Okcidenta neprestano se smanjivala tokom čitavog devetnaestog veka. S povećanjem trgovačkih, političkih i drugih egzistencijalnih veza Istoka i Zapada (na način o kojem smo sve vreme govorili), razvijala se tenzija između dogme o latentnom orijentalizmu, s osloncem u proučavanjima "klasičnog" Orijenta, i opisa postojećeg, modernog, manifestnog Orijenta, kako su ga artikulisali putnici, hodočasnici, državnici i ostali. U trenutku koji je nemoguće precizno odrediti tenzija je uzrokovala konvergenciju dva tipa orijentalizma. Konvergencija se verovatno – mada je ovo samo spekulacija – odigrala kada su orijentalisti, počev od Sasija, preduzeli da savetuju vlade o tome šta je Orijent u stvari. Tu je uloga posebno treniranog i opremljenog eksperta primila dodatnu dimenziju: na orijentalistu se moglo gledati kao na specijalnog zastupnika zapadnih sila u njihovoj politici prema Orijentu. Svaki učen (i ne tako učen) evropski putnik na Orijentu osećao se kao reprezentativni Zapadnjak koji je dospeo iza koprene nerazumljivosti. To je očigledna istina za Bartona, Lejna, Dautija, Flobera i ostale velike ličnosti o kojima sam raspravljao.

Otkrića Zapadnjaka o manifestnom i modernom Orijentu postajala su sve neophodnija što su veća bila zapadna teritorijalna osvajanja na Orijentu. Tako je ono što su naučnici orijentalisti definisali kao "suštinski" Orijent bilo ponekad osporavano, ali je u mnogim slučajevima potvrđivano kad je Orijent postao stvarna administrativna obaveza. Svakako, Kromerove teo-

rije o Orijentalcima, stečene na osnovu tradicionalnog orijentalističkog arhiva – obilato su potvrđene dok je on imao aktualnu vlast nad milionima Orijentalaca. To nije bilo ništa manje istina kad je reč o francuskom iskustvu u Siriji, Severnoj Africi i drugde u francuskim kolonijama, onakvima kakve su bile. No, konvergencija između doktrine latentnog orijentalizma i iskustva manifestnog orijentalizma nikada nije delovala dramatičnije nego kada su, posle Prvog svetskog rata, Britanija i Francuska razmatrale mogućnosti cepanja azijske Turske. Tu je, položen na operacioni sto radi hirurške intervencije, Evropski Bolesnik otkrivao sve svoje slabosti, karakteristike i topografske konture.

Orijentalista je, sa svojim posebnim znanjem, igrao neprocenjivu ulogu u ovoj intervenciji. Ova njegova ključna uloga neke vrste tajnog agenta *unutar* Orijenta već je na neki način obznanjena kada je britanski naučnik Edvard Henri Palmer poslat na Sinaj 1882. godine da odmeri antibritanska osećanja i njihovu mogućnu upotrebu u korist arapske pobune. Palmer je ubijen, ali on je bio samo najneuspešniji među mnogima koji su obavljali sličnu službu za Imperiju, službu koja je sada postala ozbiljan i zahtevan posao, delimično poveren regionalnim "ekspertima". Nije uzalud drugi orijentalist D. G. Hogart, autor čuvenog izveštaja o istraživanju Arabije, pod prikladnim naslovom *Prodor u Arabiju* (*The Penetration of Arabia*, 1904),[24] bio šef Arapskog biroa u Kairu za vreme Prvog svetskog rata. I nije bilo slučajno što su ljudi i žene poput Gertrude Bel, T. E. Lorensa i Sv. Džona Filbija, koji su svi bili eksperti za Orijent, postavljeni na Orijent kao zastupnici Imperije, prijatelji Orijenta, formulatori alternativne politike zahvaljujući svom prisnom i ekspertskom poznavanju Orijenta i Orijentalaca. Oni su bili "grupa" – kako ih je Lorens jednom nazvao – povezana kontradiktornim mišljenjima i ličnim sličnostima: velikom individualnošću, simpatijom i intuitivnom identifikacijom s Orijentom, ljubomorno čuvanim osećanjem lične misije na Orijentu, kultivisanom ekscentričnošću, konačnim neprihvatanjem Orijenta. Za sve njih, Orijent je bio njihovo direktno, neobično iskustvo Orijenta. U njima su orijentalizam i efektivna praksa postupanja s Orijentom dobili svoju konačnu evropsku formu pre nego što je Imperija iščezla i prenela svoj legat na druge kandidate za ulogu dominantne sile.

[24] D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning The Arabian Peninsula* (New York: Frederick A. Stokes, 1904). O istom problemu postoji još jedna dobra knjiga: Robin Bidwell, *Travellers in Arabia* (London: Paul Hamlyn, 1976).

Individualisti kakvi su bili ovi nisu pripadali akademskom svetu. Ubrzo ćemo videti da su bili baštinici akademskog proučavanja Orijenta, ne pripadajući ni na koji način zvaničnom i profesionalnom društvu naučnika orijentalista. Njihova uloga, međutim, nije bila da ograniče akademski orijentalizam, niti da ga potkopaju, nego pre da ga učine efikasnim. U njihovoj genealogiji nalazili su se ljudi poput Lejna i Bartona, kako zbog svoje enciklopedijske autodidaktičnosti, tako i zbog preciznog, kvazi-naučnog znanja o Orijentu, koje su očigledno upošljavali kad su se bavili stvarima Orijenta ili pisali o njima. Redovne studije Orijenta oni su zamenjivali nekom vrstom latentnog orijentalizma, koji im je bio lako pristupačan u imperijalnoj kulturi njihove epohe. Njihov naučni referentni okvir, takav kakav je bio, oblikovali su ljudi poput Vilijema Mjuira, Antonija Bevana, D. S. Margoliuta, Čarlsa Lajala, E. DŽ. Brauna, R. A. Nikolsona, Gija Le Stranža, E. D. Rosa i Tomasa Arnolda, koji su takođe direktno vodili poreklo od Lejna. Njihove imaginacijske perspektive poticale su u principu od njihovog čuvenog savremenika Radjarda Kiplinga, koji je tako upečatljivo pevao o čuvanju "suverenosti nad palmom i borom".

Razlika između Britanije i Francuske u tim stvarima bila je potpuno u skladu sa istorijom svake od tih nacija na Orijentu: Britanija je bila tamo; Francuska je žalila zbog gubitka Indije i teritorija u međuprostoru. Krajem veka Sirija je postala glavna žiža francuske aktivnosti, ali čak je i tamo opšti kon-

senzus bio da Francuzi ne mogu da se takmiče s Britancima ni po kvalitetu osoblja, ni po stepenu političkog uticaja. Anglo-francusko nadmetanje oko otomanskog plena osećalo se i na bojnom polju Hejaza, u Siriji, u Mesopotamiji – ali na svim tim mestima, primetio je jedan mudar čovek, Edmond Bremon, francuske orijentaliste i lokalne eksperte nadmašile su u izvrsnosti i taktičkom manevrisanju njihove britanske kolege.[25] Osim slučajnog genija kakav je bio Luj Masinjon, nije postojao francuski Lorens, ili Sajks, ili Bel. Ali, postojali su odlučni imperijalisti kao i Franklin-Bujon. Predajući na pariskoj Alliance française 1913. godine, Grof de Kresati, glasni imperijalist, proglasio je Siriju ličnim francuskim Orijentom, prostorom francuskih političkih, moralnih i ekonomskih interesa – interesa, dodao je, koji se moraju braniti tokom tog "âge des envahissants impérialistes" (doba osvajačkih imperijalista); a ipak, Kresati je primetio da je Francuska, uprkos svojim trgovačkim i industrijskim preduzećima na Orijentu, uprkos daleko najvećem broju studenata u francuskim školama, bila neprestano ćuškana na Orijentu, ugrožena ne samo od strane Britanije, nego i Austrije, Nemačke i Rusije. Ako Francuska treba da nastavi da predupređuje povratak islama, "le retour de l'Islam", bolje je da zauzme Orijent: taj je argument predložio Kresati, a podržao ga je senator Pol Dumer.[26] Ta shvatanja su ponovljena u mnogobrojnim prilikama i, odista, Francuska je dobro stajala u Severnoj Africi i u Siriji posle Prvog svetskog rata, ali Francuzima je, kako su i sami osećali, izmicalo posebno, konkretno upravljanje sve samosvesnijim orijentalnim stanovništvom i teorijski nezavisnim teritorijama, koje su Britanci sebi uvek upisivali u zaslugu. Na kraju, možda je razlika koju čovek uvek oseća između modernog britanskog i

[25] Edmond Bremond, *Le Hedjaz dans la guerre mondiale* (Paris: Payot, 1931), str. 242 ff.

[26] Le Comte de Cressaty, *Les Intérêts de la France en Syrie* (Paris: Floury, 1913).

modernog francuskog orijentalizma stilska razlika; uvoz generalizacija o Orijentu i Okcidentu, osećanje različitosti između Orijenta i Okcidenta, poželjnost okcidentalne dominacije nad Orijentom – sve je to isto u obema tradicijama. Jer, od mnogo elemenata koji čine ono što obično zovemo "ekspertizom", jedan od najmanifestnijih je stil, koji je rezultat specifičnih svetskih okolnosti koje tradicija, institucije, volja i inteligencija oblikuju u formalnu artikulaciju. Sada se moramo okrenuti upravo ovom presudnom, primetnom i modernizovanom rafinmanu orijentalizma u ranom dvadesetom veku.

2. Stil, ekspertiza, vizija: *Svetovnost orijentalizma*

Onakav kakav se pojavljuje u nekolikim poemama, u romanu kao što je *Kim* i u prevelikom broju popularnih fraza a da bi bio ironijska fikcija, Kiplingov Beli Čovek, kao ideja, kao persona, kao stil postojanja, vrlo dobro je, reklo bi se, poslužio mnogim Britancima dok su boravili u inostranstvu. Boja njihove kože odvajala ih je na dramatičan i ohrabrujući način od mora domorodaca; ali, Britanci koji su se kretali među Indusima, Afrikancima ili Arapima posedovali su i pouzdano znanje da pripadaju dugoj tradiciji egzekutivne odgovornosti prema obojenim rasama, tradiciji na čije su se iskustvene i duhovne rezerve mogli osloniti. O toj tradiciji, njenoj slavi i teškoćama pisao je Kipling slaveći "put" kojim je Beli Čovek krenuo u kolonijama:

To je, eto, put kojim korača Beli Čovek
Kad krene da čisti zemlju –
Pod nogama gvožđe, a nad glavom vinova loza
I bezdan u svakoj ruci.
Koračali smo tim putem – mokrim i vetrovitim putem –
A vodič nam je bila naša izabrana zvezda.

O, dobro je za svet kad Beli Čovek korača
Svojim drumom, jedan uz drugog![27]

Beli Čovek najbolje obavlja "čišćenje zemlje" kad je u delikatnoj uzajamnoj saglasnosti sa svojim drugovima, što je aluzija na postojeću opasnost od evropskog rivalstva u kolonijama; ako propadne pokušaj da se politika koordinira, Kiplingov Beli Čovek potpuno je pripremljen da ide u rat: "Sloboda za nas i sloboda za naše sinove, / A ako ne uspe sloboda, onda rat." Iza maske prijateljskog vođstva, koju nosi Beli Čovek, uvek postoji izričita spremnost da se upotrebi sila, da se ubija i da se bude ubijen. Ono što njegovoj misiji daje dostojanstvo jeste izvesno osećanje intelektualne posvećenosti; on je Beli Čovek, ali ne iz čistog profita, jer njegova "odabrana zvezda", pretpostavlja se, stoji daleko iznad zemaljske dobiti. Mnogi Beli Ljudi sigurno su se često pitali za šta se to bore na ovom "mokrom i vetrovitom putu" i sigurno su se nebrojeni među njima čudili kako im to sama boja njihove kože daje nadmoćan ontološki status i veliku moć nad velikim delom naseljenog sveta. No, na kraju krajeva, za Kiplinga i one na čiju je percepciju i retoriku on uticao, biti Beli Čovek predstavljalo je nešto što se potvrđuje samo sobom. Čovek postaje Beli Čovek zato što *jeste* Beli Čovek; a što je još važnije, "ispiti tu čašu", živeti tu nepromenljivu sudbinu u "danima Belog Čoveka" ostavljalo je čoveku malo vremena za dokona razmišljanja o poreklu, uzrocima, istorijskoj logici.

Zato je biti Beli Čovek bilo i ideja, i realnost. Podrazumevalo je promišljenu poziciju prema belom kao i prema ne-belom svetu. Značilo je – u kolonijama – govoriti na određeni način, ponašati se prema određenom kodu pravila, čak osećati određene stvari, a ne osećati neke druge. Značilo je imati specifične sudove, procene, gestove. Bila je to forma autoriteta kojoj, očekivalo se, moraju da se povinuju i belci i obojeni. U institucionalnoj formi koju je uzimala (kolonijalne uprave, konzularna tela, trgovinske institucije), ona je bila delatnost izražavanja, prenošenja i sprovođenja politike prema svetu, a u okviru te delatnosti vladala je – makar i uz izvesnu individualnu slobodu – bezlična zajednička ideja o Belom Čoveku. Biti Beli Čovek, ukratko, predstavljalo je sasvim konkretan način da se bude u svetu, da se ovlada stvarnošću, jezikom i mišljenjem. Omogućavalo je određeni stil.

Sâm Kipling nije se mogao tek tako dogoditi; isto važi i za njegovog Belog Čoveka. Takve ideje i njihovi autori nastajali su iz složenih istorijskih i kulturalnih okolnosti, od kojih najmanje dve imaju mnogo zajedničkog sa istorijom orijentalizma u XIX veku. Jedna od njih je kulturalno sankcionisani običaj primene velikih generalizacija, shodno kojima je realnost podeljena na različite kolektive: jezike, rase, tipove, boje, mentalitete, pri čemu je svaka kategorija pre vrednosna interpretacija nego neutralna oznaka. Ispod ovih kategorija leži rigidno binarna opozicija "naših" i "njihovih", u kojoj prvi uvek zloupotrebljavaju druge (čak u toj meri da "njihove" pretvaraju isključivo u funkciju "naših"). Tu opoziciju pojačale su ne samo antropologija, lingvistika i istorija, nego, naravno, i Darvinova teza o preživljavanju i prirodnoj selekciji, kao i – ništa manje presudno – retorika visokog kulturalnog humanizma. Ono što je piscima kakvi su bili Renan i Arnold davalo pravo na generalizacije o rasi bio je oficijelni karakter njihove formirane kulturalne pismenosti. "Naše" vrednosti bile su (dopustite da kažemo) liberalne, humanističke, korektne; podupirale su ih tradicija lepe književnosti, informisana nauka, racionalno istraživanje; kao Evropljani (i beli ljudi), podrazumevali smo da se svaka pohvala njihovih vrlina odnosi i na nas. No, ljudska partnerstva, nastajala ponavljanjem kulturalnih vrednosti, bila su isključiva isto koliko i uključiva. Za svaku ideju o "našem" načinu, kojoj su u prilog govorili Arnold, Raskin, Mil, Njumen, Karlajl, Renan, Gobino ili Cont, stvarana je nova spona u lancu, koja "nas" je povezivala, dok je još jedan autsajder izbacivan. Iako je to uvek rezultat ta-

[27] Rudyard Kipling, *Verse* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1954), str. 280.

kve retorike gde god i kad god se ona pojavi, moramo imati na umu da je Evropa XIX veka podigla impozantno zdanje nauke i kulture, da tako kažemo, u lice aktuelnim autsajderima (kolonijama, siromašnima, delikventima), čija je uloga u kulturi bila da omoguće definiciju onoga za šta *sami* po svojoj konstituciji nisu bili prikladni.[28]

Druga okolnost zajednička kreaciji Belog Čoveka i orijentalizmu jeste "polje", kojim oba gospodare, kao i osećanje da takvo polje sadrži osobene oblike, čak rituale ponašanja, učenja i posedovanja. Samo Okcidentalac (Zapadnjak), može, recimo, da govori o Orijentalcu, baš kao što je Beli Čovek taj koji može da označi i imenuje obojene, ili ne-bele. Svaki iskaz koji bi načinio neki orijentalista ili Beli Čovek (a oni su obično bili zamenljivi) otkrivao je osećanje nesmanljive udaljenosti koja razdvaja bele od obojenih, ili Okcidentalce od Orijentalaca; štaviše, iza svakog iskaza odjekivala je tradicija iskustva, nauke i obrazovanja, koja je držala obojenog-Orijentalca u položaju *objekta koji proučava beli Okcidentalac*, umesto vice versa. Tamo gde je jedan bio u poziciji moći – kao što je, recimo, bio Kromer – Orijentalac je pripadao sistemu pravila čiji je princip bio prosto da obezbedi da se nijednom Orijentalcu ne omogući da bude nezavistan i da sâm vlada sobom. Tu se polazilo od pretpostavke da Orijentalce, pošto nemaju pojma o samoupravi, za njihovo dobro treba držati u tom položaju.

Pošto je Beli Čovek, kao i orijentalist, živeo veoma blizu linije napetosti, držeći obojene na distanci, osećao se obaveznim da spremno definiše i redefiniše područje koje istražuje. Odlomci narativnih opisa pravilno se smenjuju sa odlomcima preformulisanih definicija i sudova koji prekidaju naraciju; taj karakterističan stil pisanja proizveli su orijentalni eksperti koji su operisali služeći se Kiplingovim Belim Čovekom kao maskom. Evo šta je T. E. Lorens pisao V. V. Ričardsu 1918. godine:

...Arapi podstiču moju imaginaciju. To je stara, stara civilizacija koja se pročistila od domaćih bogova i od polovine one pompe koju naša žuri da usvoji. Jevanđelje oskudice u materijalnim dobrima dobra je stvar, a očigledno podrazumeva i neku vrstu moralne oskudice. Oni razmišljaju trenutno i nastoje da klize kroz život bez savladavanja prepreka ili osvajanja vrhova. Delimično je posredi mentalni i moralni umor, rasa već istrošena, pa kako bi izbegli teškoće, prinuđeni su da odbace veliki deo onoga što mi smatramo časnim i ozbiljnim: a ipak, ne deleći ni na koji način njihovu tačku gledišta, mislim da mogu da je dovoljno razumem da bih na sebe i druge strance pogledao iz njihovog ugla, i ne osuđujući ga. Znam da sam im tuđ i da ću to uvek biti; ali ne mogu da mislim da su gori, baš kao što se ni sâm ne mogu promeniti da budem njima nalik.[29]

Sličnu perspektivu, ma kako različit bio predmet o kojem se raspravlja, nalazimo u ovim zapažanjima Gertrude Bel:

Koliko je hiljada godina trajalo ovo stanje stvari [naime, da Arapi žive u "stanju rata"], reći će nam oni koji budu čitali najranije zapise o unutrašnjoj pustinji, jer se ono javlja u prvima od njih, ali tokom svih tih vekova Arapi nisu izvukli nikakvu mudrost iz iskustva. Nikada nisu bezbedni, a ponašaju se kao da im je bezbednost hleb svagdašnji.[30]

Ovome, kao glosu, možemo dodati njeno dalje zapažanje o životu u Damasku:

Počinjem neodređeno da shvatam šta znači civilizacija velikog istočnjačkog grada, kako oni žive, šta misle; i uspela sam da nađem s

[28] Tema isključivanja i ograničavanja u kulturi XIX veka igra važnu ulogu u delu Michela Foucaulta, pogotovu u njegovoj knjizi *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon Books, 1977) i *History of Sexuality. Volume I: An Introduction* (New York: Pantheon Books, 1978).

[29] *The Letters of T. E. Lawrence of Arabia*, ed. David Garnett (1938); reprint. ed., London: Spring Books, 1964), str. 244.

[30] Gertrude Bell, *The Desert and the Sown* (London: William Heinemann, 1907), str. 244.

njima zajednički jezik. Verujem da je činjenica da sam Engleskinja od velike pomoći... Naš ugled u svetu je skočio tokom poslednjih pet godina. Razlika je veoma vidljiva. Mislim da je u velikoj meri dugujemo uspehu naše vlade u Egiptu... Poraz Rusije mnogo znači, a moj je utisak da energična politika Lorda Karzona u Persijskom zalivu i na granicama Indije znači još više. Niko ko ne zna Istok ne može da shvati koliko je sve to povezano. Nije nikakvo preterivanje reći da će engleskog turistu u Damasku gledati popreko ako engleska misija bude oterana sa kapija Kabula.[31]

U ovakvim iskazima odmah primećujemo da "Arapin" ili "Arapi" imaju auru apartnosti, definitivnosti i kolektivne konzistencije koja briše svaki trag individualnog Arapina koji poseduje ličnu istoriju koju je mogućno ispričati. Ono što je podstaklo Lorensovu imaginaciju bila je jasnost Arapâ, i kao slike, i kao pretpostavljene filozofije o (ili stava prema) životu: u oba slučaja, ono čega se Lorens drži jeste Arapin kao da je viđen iz pročišćujuće perspektive nekoga ko nije Arapin, i nekoga za koga je takva nesamosvesna primitivna jednostavnost kakvu poseduju Arapi nešto što definiše posmatrač, u ovom slučaju Beli Čovek. No, arapska rafiniranost, koja suštinski korespondira sa Jejtsovom vizijom Vizantije gde

Plamenovi [koji] ne hrane lomaču, i nije ih upalila kremenjača,
Niti ih ometa oluja, plamenovi začeti plamenom,
Gde dolaze duhovi začeti krvlju
I nestaju sve složenosti gneva[32]

povezuje se s arapskom nepromenljivošću, kao da Arapi nisu bili podložni uobičajenim procesima istorije. Paradoksalno, Lorensu izgleda da su se Arapi iscrpli u samoj svojoj vremenskoj postojanosti. Zato je ogromna starost arapske civilizacije

[31] Gertrude Bell, *From Her Personal Papers, 1889-1914*, ed Elizabeth Burgoyne (London: Ernest Benn, 1958), str. 204.

[32] William Butler Yeats, "Byzantium", *The Collected Poems* (New York: Macmillan Co., 1959), str. 244.

služila da svede Arapina na njegove suštinske atribute i da ga u tom procesu moralno iscrpi. Ono što nam preostaje jest Arapin kakvim ga zamišlja Belova: stoleća iskustva i nikakva mudrost. Kao kolektivni entitet. Arapin, onda, ne akumulira nikakvu egzistencijalnu niti semantičku gustinu. Ostaje isti, izuzev kad je reč o iscrpljujućim rafiniranostima koje pominje Lorens, s kraja na kraj "zapisa o unutrašnjoj pustinji". Možemo da pretpostavimo da su, u slučaju da je *određeni* Arapin radostan, ili pak tužan zbog smrti svog deteta ili roditelja, ako oseća nepravdu političke tiranije, ova iskustva neminovno podređena prostoj, neulepšanoj i istrajnoj činjenici da je on Arapin.

Primitivizam takvih stanja egzistira simultano bar u dvema ravnima: *u definiciji*, koja je reduktivna; i (prema Lorensu i Belovoj), *u realnosti*. Ova apsolutna koincidencija nije prosta koincidencija. Na jednoj strani, mogla je biti načinjena samo spolja, zahvaljujući rečniku i epistemološkim instrumentima stvorenim da stignu do srca stvari koliko i da izbegnu distrakcije slučajnosti, okolnosti ili iskustva. Na drugoj strani, koincidencija je bila jedinstveni rezultat sadejstva metoda, tradicije i politike. Svaki od ovih činilaca je, na određeni način, brisao razlike između tipova – Orijentalca, Semita, Arapina, Orijenta – i obične ljudske stvarnosti, Jejtsove "nesavladive misterije bestijalne flore", u kojoj žive sva ljudska bića. Naučnik istraživač izjednačavao je tip koji nosi naznaku "orijentalni" sa svakim pojedinačnim Orijentalcem kojeg bi sreo. Godine tradicije dale su izvesnu legitimnost diskursu o semitskom ili orijentalnom duhu. A politički smisao podučavao je, kako je to krasno izrazila Belova, da na Istoku "sve to ide zajedno". Primitivnost je, dakle, bila inherentna Orijentu, ona je *bila* Orijent; toj ideji, kao merilu koje nadživljava vreme i iskustvo, morao se vratiti svako ko se bavi Orijentom ili piše o njemu.

Postoji odličan način da se razume važnost svega toga za bele zastupnike, eksperte i savetnike za pitanja Orijenta. Za Lorensa i Belovu od značaja je bilo da njihova razmatranja o Arapima ili Orijentalcima pripadaju prepoznatljivoj i autoritativnoj

konvenciji ili formulaciji, onoj koja je bila kadra da sebi potčini detalj. Ali, odakle su, da budemo precizniji, poticali "Arapi","Semiti" ili "Orijentalci"?

Primetili smo da je tokom XIX veka kod pisaca kakvi su bili Renan, Lejn, Flober, Kosen de Parseval, Marks i Lamartin, generalizacija o "Orijentu" crpla snagu iz pretpostavljene reprezentativnosti svega orijentalnog; svaki deo Orijenta govorio je o svojoj orijentalnosti, tako da je atribut orijentalnosti poništavao svaki primer koji bi govorio nešto drugo. Orijentalni čovek bio je pre svega Orijentalac, pa tek onda čovek. Takvo radikalno tipiziranje pojačavale su nauke (ili diskursi, kako ja volim da ih zovem), koje su išle, unatrag i naniže, u smeru kategorizacije vrsta, što je, takođe, trebalo da pruži ontogenetsko objašnjenje za svakog člana vrste. Tako su unutar široke, polupopularne oznake kakva je "orijentalni" pravljene neke distinkcije s naučnijom validnošću; one su se, u principu, najvećim delom zasnivale na tipu jezika – recimo, semitskog, dravidskog, hamitskog – ali su bile kadre da brzo pribave antropološke, psihološke, biološke i kulturalne dokaze koji bi ih poduprli. Renanov "semitski", na primer, bio je jezička generalizacija koja je, u Renanovim rukama, mogla usisati svakovrsne paralelne ideje, od anatomije, istorije, antropologije, pa čak i geologije. "Semitski" se onda mogao koristiti ne samo kao prost opis ili oznaka; on je mogao biti primenjen na bilo koji kompleks istorijskih i političkih događaja, kako bi ih skresao na nukleus koji im prethodi, a istovremeno im je inherentan. "Semitski" je, prema tome, bio transtemporalna, transindividualna kategorija, čiji je cilj da na temelju pre-egzistentne "semitske" suštine predvidi svaki zaseban čin "semitskog ponašanja", kao i da tumači sve aspekte ljudskog života i aktivnosti u okvirima nekog zajedničkog "semitskog" elementa.

Neobičan uticaj ovih ideja na liberalnu evropsku kulturu poznog devetnaestog veka neće nas čuditi ako se setimo da su nauke kakve su lingvistika, antropologija i biologija pretendovale da budu empirijske, a ni u kom slučaju spekulativne ili idealističke. Renanov semitski, kao i Bopov indo-evropski, bio je, istina, konstruisani objekt, ali je smatran logičnim i neizbežnim kao protoforma, s obzirom na naučno pojmljive i empirijski protumačljive podatke o specifičnim semitskim jezicima. Tako je, dok se pokušavalo da se formuliše prototipski i primitivni jezički (kao i kulturalni, psihološki i istorijski) tip, postojao i "pokušaj da se definiše primarno ljudski potencijal",[33] iz kojeg su uniformno izvođeni specifični primeri ponašanja. No, taj pokušaj bio bi nemogućan da se – na klasično empiricistički način – nije verovalo da su duh i telo međuzavisne realnosti, obadve prvobitno određene datim nizom geografskih, bioloških i kvazi-istorijskih uslovnosti.[34] Od tih uslovnosti, koje su za domoroce ležale izvan domašaja otkrića ili introspekcije, nije se kasnije moglo umaći. Te empiricističke ideje podržavale su pristrasnost orijentalista prema starini. U svim njihovim studijama" klasičnog" islama, budizma ili zoroastrizma oni su, kako je to priznao Dr Kasabon Džordž Eliotove, osećali da postupaju "kao neki drevni duh koji luta svetom i pokušava mentalno da ga konstruiše onakvog kakav je bio nekada, uprkos ruinama i zbunjujućim promenama".[35]

Da su ove teze o jezičkim, civilizacijskim i najzad rasnim karakteristikama bile samo jedna strana akademske rasprave među evropskim univerzitetskim stručnjacima i naučnicima, mogli bismo ih zanemariti kao dekor neke nevažne drame koja nikada neće stići na scenu. Poenta je, međutim, u tome da su i uslovi rasprave i rasprava sama bili veoma široko rasprostranjeni; u kulturi poznog XIX veka, kako je rekao Lajonel Triling, "rasna teorija, podsticana nacionalizmom u usponu i imperijali-

[33] Stanley Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization* (New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1974), str. 119.

[34] Vidi Harry Bracken, "Essence, Accident and Race", *Hermathena* 116 (Winter 1973): str. 81-96

[35] George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), str. 13.

zmom koji se širio, poduprta nepotpunom i rđavo asimilovanom naukom, gotovo da nije dovođena u pitanje."[36] Rasna teorija, ideje o primitivnom poreklu i primitivnim klasifikacijama, moderna dekadencija, progres civilizacije, sudbina bele (ili arijevske) rase, potreba za kolonijalnim teritorijama – sve su to bili elementi u neobičnom amalgamu nauke, politike i kulture, čiji je cilj uvek gotovo bez izuzetka bio da Evropu ili evropsku rasu uzdigne da vlada nad ne-evropskim delovima ljudske vrste. Postojala je, takođe, opšta saglasnost da, prema čudnovato preobraženoj varijanti darvinizma, koju je sankcionisao sam Darvin, moderni Orijentalci predstavljaju degradirani ostatak nekadašnje veličine; drevne ili "klasične" civilizacije Orijenta mogle su se nazreti kroz nered postojeće dekadencije, ali samo zato što su (a) beli specijalisti, raspolažući veoma istančanim tehnikama mogli da obave prosejavanje i rekonstrukciju i (b) zato što se rečnik velikih generalizacija (Semiti, Arijevci, Orijentalci) nije odnosio na niz fikcija, nego pre na čitavu lepezu prividno objektivnih distinkcija o kojima je vladala opšta saglasnost. Tako su napomene o tome za šta su Orijentalci sposobni, a za šta ne, poduprte biološkim "istinama", kao što su one koje iznosi "Biološki pogled na našu inostranu politiku" od Čarlsa Majkla ("A Biological View of Our Foreign Policy", 1896), *Borba za život u ljudskom društvu* Tomasa Henrija Hakslija (*The Struggle for Existence in Human Society*, 1888), *Socijalna evolucija* od Bendžamina Kida (*Social Evolution*, 1894), *Istorija intelektualnog razvoja na tragu moderne evolucije* Džona Krozijea (*History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution*, 1897-1901) i *Biologija britanske politike* Čarlsa Harvija (*The Biology of British Politics*, 1904).[37] Ako su, pretpostavljalo se, jezici onoliko različiti jedan od drugog koliko su tvrdili naučnici, onda su i korisnici jezikâ – njihov duh, kultura, potencijali, pa čak i njihova tela – različiti na sličan način. Iza ovih distinkcija stajala je snaga ontološke, empirijske istine, zajedno sa ubedljivom demonstracijom takve istine u studijama porekla, razvoja, karaktera i sudbine.

[36] Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (1939; reprint ed., New York: Meridian Books, 1955), str. 214.

[37] Vidi Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), str. 180, napomena 55.

Ovde se mora naglasiti da je ta istina o distinktivnim razlikama između rasâ, civilizacijâ i jezikâ bila (ili je pretendovala da bude) radikalna i neizbrisiva. Išla je do dna stvari, tvrdila je da se ne može pobeći od porekla i tipova koje je to poreklo omogućilo; postavila je između ljudskih bića stvarne granice, na osnovu kojih su konstruisane rase, nacije i civilizacije; nametala je viziju koja se udaljavala od obične, koliko i pluralne ljudske realnosti kakva leži u radostima, patnji, političkoj organizaciji, i skretala pažnju u suprotnom, retrogradnom smeru, onamo gde leže nepromenljivi koreni. Naučnik nije mogao da izbegne te korenove, isto koliko ni Orijentalac nije mogao da izbegne "Semite" ili "Arape", ili "Induse", iz kojih ga je njegova aktuelna realnost – unižena, kolonizovana, retrogradna – isključivala u svim slučajevima izuzev kada je bio potreban za didaktičku prezentaciju belih istraživača.

Profesija specijalizovanog istraživača davala je jedinstvene privilegije. Sećamo se da je Lejn mogao da se izdaje za Orijentalca, a da pri tom zadrži svoju naučnu distancu. Orijentalci koje je proučavao postali su, zapravo, njegovi Orijentalci, jer ih je gledao ne samo kao stvarne ljude nego i kao monumentalni predmet svog izveštaja o njima. Ta dvostruka perspektiva okruživala je neku vrstu strukturisane ironije. Na jednoj strani, postojao je niz ljudi koji žive u tekućem vremenu; na drugoj, ti ljudi – kao predmet njegovog proučavanja – postajali su "Egipćani", "Muslimani" ili "Orijentalci". Samo je naučnik mogao da uoči diskrepanciju između dva nivoa i da njome upravlja. Prvi nivo uvek je naginjao većoj različitosti, ali je ta različitost uvek ograničavana i retrogradno svođena na *radikalnu* ravan opštosti. Svaki moderan, domaći primer ponašanja postajao je višak koji treba poslati natrag na originalnu ravan koja je u tom pro-

cesu ojačana. Orijentalizam kao *disciplina* sastojao se upravo u tom "otpravljanju".

Lejnova sposobnost da se bavi Egipćanima kao postojećim ljudima i kao ozakonjenjem etiketâ *sui generis* bila je u funkciji kako orijentalizma kao discipline, tako i opšteg pogleda na bliskoistočne muslimane ili Semite. Ni u jednom narodu koliko u orijentalnim Semitima nije bilo mogućno videti spojene sadašnjicu i korene. Jevreje i muslimane, kao predmet orijentalističkih studija, bilo je lako razumeti ako se ima u vidu primitivno poreklo: to je bilo (a u izvesnom smislu je još uvek) ugaoni kamen modernog orijentalizma. Renan je Semite zvao primerom zaustavljenog razvoja, a to je, funkcionalno govoreći, postepeno sve više značilo da za orijentaliste moderni Semit, ma koliko sâm verovao da je moderan, nije nikada mogao da iskorači iz okvira onih organizacionih zahteva koje mu je nametalo njegovo poreklo. Ta vladavina funkcionalnosti delovala je uporedo na vremenskom i prostornom planu. Nijedan Semit nije napredovao u vremenu nakon razvoja "klasičnog" perioda; nijedan Semit nikada nije mogao da se oslobodi pastoralnog, pustinjskog pejzaža svog šatora i plemena. Svako ispoljavanje aktuelnog "semitskog" života moglo je da se poveže, i povezivano je, sa primitivnom eksplanatornom kategorijom "semitskog".

Izvršna snaga takvog referentnog sistema, na osnovu kojeg je svaki pojedinačni primer stvarnog ponašanja mogao da se svede na mali broj eksplanatornih kategorija "porekla", bila je krajem devetnaestog veka znatna. U orijentalizmu, ona je bila ekvivalent birokratije u javnoj upravi. Departman je bio korisniji od individualnog dosijea, a ljudsko biće je, u principu, bilo značajno kao prilika da se otvori dosije. Orijentalistu na delu moramo da zamislimo u ulozi službenika koji slaže veoma širok asortiman dosijea u veliki ormar na kojem piše "Semiti". Uz pomoć novih otkrića u polju komparativne i primitivne antropologije, naučnici kakav je Vilijam Robertson Smit mogli su da razvrstaju stanovnike Bliskog Istoka i pišu o njihovim rođačkim i bračnim običajima, o oblicima i sadržajima njihove religijske

prakse. Snaga Smitovog dela leži prosto u radikalnoj demitologizaciji Semita. Izbrisane su nominalne barijere koje su svetu postavljali islam ili judaizam; Smit koristi semitsku filologiju, mitologiju i orijentalističku nauku da "konstruiše...hipotetičku sliku razvoja socijalnih sistema, koja će biti u skladu sa svim arapskim činjenicama." Ako slika uspe da u totemizmu ili obožavanju životinja otkrije ranije, a još uvek uticajne korenove monoteizma, naučnik je bio uspešan. I to, kaže Smit, uprkos činjenici da su "naši muhamedanski izvori, koliko god su mogli, spustili veo preko svih detalja starog neznaboštva."[38]

Smitovo delo o Semitima pokrivalo je oblasti kakve su teologija, književnost i istorija; nastalo je s punom svešću o delu koje su stvorili prethodni orijentalisti (vidi, recimo, Smitov žestoki napad na Renanovu *Istoriju naroda Izraela* /*Histoire du peuple d'Israël*/ iz 1877) i što je još važnije, bilo je zamišljeno kao pomoć u razumevanju modernih Semita. Jer Smit je, čini mi se, bio glavna spona u intelektualnom lancu koji je Belog-Čoveka-kao-eksperta povezivao s modernim Orijentom. Nijedna učaurena mudrost koju su kao orijentalnu ekspertizu isporučili Lorens, Hogart, Belova i drugi ne bi bila moguća bez Smita. Niti bi Smit, čak i kao istraživač starine, imao i polovinu autoriteta da nije, pored toga, bio u direktnom dodiru sa "arapskim činjenicama". U Smitovom pisanju se "razumevanje" primitivnih kategorija povezuje sa sposobnošću da se iza empirijskih ćudljivosti vide opšte istine i to je ono što mu daje težinu. Štaviše, upravo je taj poseban spoj odredio stil ekspertize, na kojem su Lorens, Belova i Filbi izgradili svoju reputaciju.

Kao i Barton i Čarls Dauti pre njega, Smit je putovao u Hejaz između 1880. i 1881. Arabija je bila posebno privilegovano mesto za orijentaliste, ne samo zato što muslimani tretiraju islam kao *genius loci* Arabije, nego i zato što Hejaz istorijski deluje

[38] W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ed. Stanley Cook (1907; reprint ed., Oesterhout, N. B.: Anthropological Publications, 1966), str. xiii, 241.

isto onako golo i zaostalo kao i geografski; zbog toga je arapska pustinja smatrana mestom o kojem se, kad je u pitanju prošlost, može govoriti u potpuno istoj formi (i s istim sadržajem) kao kad se govori o sadašnjosti. U Hejazu može da se govori o muslimanima, modernom islamu i primitivnom islamu ne vodeći računa o distinkcijama. Tome rečniku oslobođenom istorijskog osnova Smit je bio kadar da pruži žig dodatnog autoriteta koji su obezbeđivale njegove semitske studije. U njegovim komentarima nalazimo stanovište naučnika koji raspolaže *svim* onim što prethodi islamu, Arapima i Arabiji. Otuda:

Karakteristično je za muhamedanstvo da celokupno nacionalno osećanje uzima religijski aspekt, kao što su i cela državna zajednica i socijalne forme muslimanskih zemalja odevene u religijsku odoru. Ali, bila bi greška pretpostaviti da istinsko religijsko osećanje predstavlja osnov svega što sâmo sebe opravdava uzimajući religiozni oblik. Predrasude Arapa imaju koren u konzervativizmu koji leži dublje nego njihovo verovanje u islam. Doista, velika je greška Prorokove religije što se tako lako prepušta predrasudama rase u kojoj je prvi put obznanjena i što je pod svoju zaštitu uzela tolike varvarske i zastarele ideje, za koje je već Muhamed morao videti da nemaju nikakvu religijsku vrednost, ali koje je uneo u svoj sistem kako bi ubrzao propagiranje svojih reformisanih doktrina. No, mnoge predrasude koje nama izgledaju najizrazitije muhamedanske nemaju osnova u Koranu.[39]

Reč "nama" u poslednjoj rečenici ovog logički neverovatnog odlomka tačno definiše prednost Belog Čoveka. Ona "nam" omogućava da u prvoj rečenici kažemo kako je sav politički i socijalni život "odeven" u odoru religije (islam se, dakle, može okarakterisati kao totalitarni), a da se zatim u drugoj kaže kako je religija samo maska koju muslimani stavljaju na sebe (drugim rečima, muslimani su u suštini hipokriti). U trećoj rečenici

[39] W. Robertson Smith, *Lectures and Essays*, ed. John Sutherland Black i George Chrystal (London: Adam & Charles Black, 1912), str. 492-493.

tvrdi se da islam – makar i predstavljajući veru Arapa – nije zaista reformisao bazični arapski pre-islamski konzervativizam. A to i nije sve. Jer, ako je islam bio uspešan kao religija, to je bilo zato što je nemarno dozvolio da se te "autentične" arapske predrasude uvuku u njega; za tu taktiku (koja je, sad vidimo, išla na ruku islamu) treba da krivimo Muhameda, koji je, na kraju krajeva, bio kripto-jezuita. Ali, sve je to manje-više izbrisano poslednjom rečenicom u kojoj "nas" Smit uverava da ništa od onoga što je rekao o islamu ne važi, jer suštinski aspekt islama kakav poznaje Zapad nije, na kraju krajeva, "muhamedanski".

Orijentalista očigledno ne oseća obavezu da poštuje principe identičnosti i nekontradiktornosti. Ono što je jače od njih jeste njegova ekspertiza, zasnovana na neoborivoj kolektivnoj istini, koja u celosti stoji u okviru filozofskog i retoričkog domašaja orijentaliste. Smit je kadar da ne trepnuvši govori o "siromašnom, praktičnom i ... konstitucionalno ireligijskom habitusu arapskog duha", o islamu kao "organizovanoj hipokriziji", o tome kako je nemoguće "osećati ikakvo poštovanje prema muslimanskoj pobožnosti, u kojoj su formalizam i tašto ponavljanje svedeni na sistem". Njegovi napadi na islam nisu relativistički, jer on nimalo ne sumnja da su evropska i hrišćanska superiornost stvarne, a ne zamišljene. U osnovi, Smitova vizija sveta je binarna, kao što pokazuju sledeći odlomci:

Putnik Arapin sasvim je drugačiji od nas. Za njega je trud koji leži u kretanju od mesta do mesta samo opterećenje, on ne oseća radost u naporu [kao što "mi" osećamo] i gunđa zbog gladi i umora koliko god može [za razliku od "nas"]. Nikada nećete ubediti Orijentalca da, kad sjašete s kamile, možete imati i drugih želja osim da se smesta spustite na ćilim i prepustite se odmaranju (*isterih*), pušeći i pijući. Ni pejzaž ne može naročito da impresionira Arapina [ali može "nas"].[40]

"Mi" smo ovo, "oni" su ono. Koji Arapi, koji islam, kada, kako, shodno kojem testu: te razlike su, izgleda, beznačajne za Smito-

[40] Ibid, str. 492, 493, 511, 500, 498-499.

vo proučavanje Hejaza i iskustvo koje je tamo imao. Ključna tačka je da sve što se može znati ili naučiti o "Semitima" i"Orijentalcima" smesta dobija potvrdu ne samo u arhivima, nego i direktno na terenu.

Dela velikih orijentalnih eksperata u Engleskoj i Francuskoj proizišla su iz jednog takvog prinudnog okvira, kojim je moderni "obojeni" čovek neopozivo vezan za opšte istine koje su o njegovim prototipskim jezičkim, antropološkim i doktrinarnim precima formulisali beli evropski naučnici. U taj okvir uneli su ovi eksperti i svoje privatne mitologije i opsesije, koje su pisci kao Dauti i Lorens proučavali s ogromnom energijom. Svaki od njih – Vilfrid Skon, Blant, Dauti, Lorens, Belova, Hogart, Filbi, Sajks, Stors – verovao je da je njegova vizija Orijentalca individualna, stvorena na osnovu nekog izrazito ličnog susreta sa Orijentom, islamom, ili Arapima; svaka je izražavala opšti prezir prema zvaničnom znanju o Istoku. "Sunce me je pretvorilo u Arapina," pisao je Dauti u *Arabia Deserta*, "ali me nikada nije zavelo u orijentalizam. No, u konačnoj analizi svi oni (izuzev Blanta) izražavali su tradicionalno zapadnjačko neprijateljstvo prema Orijentu i strah od njega. Njihova shvatanja dala su istančanost i ličnu boju akademskom stilu modernog orijentalizma s njegovim repertoarom velikih generalizacija, tendenciozne "nauke" kojoj se ne može prigovoriti, reduktivnih formula. Na istoj strani na kojoj se podsmeva orijentalizmu, Dauti kaže: "Semit liči na čoveka koji do očiju sedi u kloaki a obrve mu dotiču nebo."[41]) Na temelju takvih generalizacija, oni su postupali, obećavali, preporučivali kakva da bude javna politika; i da ironija bude veća, u svojim rodnim kulturama dobijali su identitet belih Orijentalaca – iako (kao u slučaju Dautija, Lorensa,

[41] Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2nd ed., 2 vols. (New York: Random House, n. d.), 1, 95. Vidi i sjajan članak čiji je autor Richard Bevis, "Spiritual Geology: C. M. Doughty and the Land of the Arabs", *Victorian Studies* 16 (December 1972), 163-181.

Hogarta i Belove) njihov profesionalni angažman na Istoku (kao što je bio Smitov) nije predstavljao nikakvu prepreku da ga duboko preziru. Za njih je glavno bilo da islam i Orijent sačuvaju pod kontrolom Belog Čoveka.

Iz tog projekta izranja nova dijalektika. Od eksperta za Orijent više se ne zahteva da prosto "razume": Orijent sada mora da bude načinjen tako da ispunjava zahteve i obećanja, njegova snaga mora da se upiše u "naše" vrednosti, civilizaciju, interese, ciljeve. Znanje o Orijentu direktno je prevedeno u aktivnost, a rezultati su podstakli nove struje misli i akcije na Orijentu. No, to će na drugoj strani, zahtevati da Beli Čovek iznova potvrdi svoju kontrolu, ali ovog puta ne kao autor naučnog dela o Orijentu nego kao tvorac savremene istorije, Orijenta kao hitne aktualnosti (koju, zato što ju je on započeo, može ispravno razumeti samo ekspert). Orijentalist je sada postao figura orijentalne istorije, nerazlučiv od nje, njen oblikovatelj, njen karakteristični *znak* za Zapad. Evo te dijalektike u malom:

> Neki Englezi, kojima je Kičener bio zapovednik, verovali su da će arapska pobuna protiv Turaka omogućiti Engleskoj da, boreći se sa Nemačkom, uporedo pobedi njenog saveznika Tursku. Njihovo poznavanje prirode, snage i zemlje narodâ koji govore arapskim jezikom navelo ih je da veruju da će ishod takve pobune biti srećan: i naznačilo je njen karakter i metod. Tako su dopustili da počne, pošto su od britanske vlade dobili formalna uveravanja da će pomoć za nju stići. No, pobuna Šerifa Meke za većinu je ipak došla kao iznenađenje i zatekla je saveznike nespremne. Probudila je mešovita osećanja i stvorila izrazite frontove prijatelja i neprijatelja, zbog čijih sudarenih ljubomorâ je njena stvar počela da propada.[42]

To je Lorensov sinopsis prve glave dela *Sedam stubova mudrosti* (*The Seven Pillars of Wisdom*). "Znanje" "nekih Engleza" začinje na Orijentu pokret čija "stvar" rađa mešovito potomstvo;

[42] T. E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* (1926: reprint ed., Garden City, N. Y.: Doubleday, Doran & Co., 1935), str. 28.

ambiguiteti, napola izmišljeni, tragikomični rezultati ovog novog, oživljenog Orijenta postaju predmet ekspertskih tekstova, nove forme orijentalističkog diskursa koji je porodio viziju savremenog Orijenta, ne kao naracije, nego samo kao složenosti, problemâ, izneverene nade – s Belim Orijentalističkim autorom koji ga proročki, artikulisano definiše.

Poraz naracije vizijom – što je slučaj čak i u delu kakvo je *Sedam stubova mudrosti*, tako očigledno načinjenom da bude priča – već smo sreli u Lejnovim *Modernim Egipćanima*. Sukob između holističkog shvatanja Orijenta (opis, monumentalni protokol) i naracije zbivanja na Orijentu predstavlja sukob na nekoliko nivoa, uključujući i nekoliko različitih tema. Pošto se taj konflikt često obnavlja u diskursu o orijentalizmu, imamo razloga da ga ovde ukratko analiziramo. Orijentalist istražuje Orijent odozgo, s ciljem da ovlada čitavom panoramom koja se prostire pred njim – kulturom, religijom, duhom, istorijom, društvom. Da bi to postigao, on mora da vidi svaki detalj kroz shemu redukcionističkih kategorija (Semiti, muslimanski duh, Orijent, i tako dalje). Pošto su te kategorije primarno shematske i delotvorne, i pošto se, manje-više, pretpostavlja da nijedan Orijentalac ne može da poznaje sebe na način na koji ga može poznavati orijentalist, koherentnost i snaga svake vizije o Orijentu zavisi, na kraju krajeva, od ličnosti, institucije ili diskursa čija je svojina. Svaka sveobuhvatna vizija je suštinski konzervativna i imali smo prilike da primetimo kako su se, u istoriji ideja o Bliskom Istoku na Zapadu, te ideje održale bez obzira na sve dokaze koji bi ih dovodili u pitanje. (Doista, možemo da tvrdimo da te ideje proizvode dokaze koji dokazuju njihovu validnost.)

Orijentalist je, u principu, pokretač takvih sveobuhvatnih vizija; Lejn je tipičan primer pojedinca koji veruje da je potčinio svoje ideje ili, čak, ono što vidi, potrebama nekog "naučnog" pogleda na čitav fenomen kolektivno poznat kao Orijent ili orijentalna nacija. Vizija je stoga statična, baš kao što su statične i naučne kategorije koje oblikuju orijentalizam poznog

devetnaestog veka: nema pribežišta iza "Semita" ili "orijentalnog duha"; oni su konačne tačke, koje zadržavaju svaku varijantu orijentalnog ponašanja u granicama opšteg pogleda na čitavo polje. Kao disciplina, kao profesija, kao specijalizovani jezik ili diskurs, orijentalizam se oslanja na postojanost čitavog Orijenta, jer bez "Orijenta" ne može postojati ni konzistentno, shvatljivo i artikulisano znanje zvano "orijentalizam". Tako Orijent pripada orijentalizmu, baš kao što se pretpostavlja da postoji podesna informacija koja pripada Orijentu (ili informacija o Orijentu).

Ovaj statični sistem "sinhronijskog esencijalizma",[43] koji sam nazvao vizijom zato što pretpostavlja da čitav Orijent može biti viđen panoptički, stoji pod stalnim pritiskom. Izvor pritiska je naracija, i to zato što dijahronija ulazi u sistem ukoliko se ijedan orijentalni detalj prikaže u pokretu, u razvoju. Ono što je izgledalo stabilno – a Orijent je sinonim za stabilnost i nepromenljivu večnost – sada izgleda nestabilno. Nestabilnost sugeriše da je istorija, sa svojim disruptivnim detaljima, svojim tokovima promenâ, svojom tendencijom ka rastu, padu, ili dramatičnom pokretu, moguća na Orijentu i za Orijent. Istorija i naracija kojom je istorija predstavljena tvrde da je vizija nedovoljna, da "Orijent" kao bezuslovna ontološka kategorija čini nepravdu potencijalu realnosti da se menja.

Štaviše, naracija je specifičan oblik koji je pisana istorija uzela da bi parirala postojanosti vizije. Lejn je osetio opasnost od naracije kad je odbio da dâ linearni oblik samome sebi i svojoj informaciji, dajući prednost, umesto toga, monumentalnoj formi enciklopedijske ili leksikografske vizije. Naracija potvrđuje čovekovu snagu da se rodi, razvija i umre, tendenciju institucija i aktuelnosti da se menjaju, verovatnoću da će moder-

[43] U vezi s raspravom o ovom pitanju vidi Talal Asad, "Two European Images of Non-European Rule", u *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1975), str. 103-118.

nost i savremenost konačno preuzeti "klasične" civilizacije; iznad svega, ona potvrđuje da dominacija vizije nad realnošću nije ništa više nego volja za moć, volja za istinu i interpretaciju, a ne objektivni uslov istorije. Naracija, ukratko, uvodi u jedinstvenu mrežu vizije suprotno gledište, perspektivu, svest; ona narušava mirnoću apolonijskih fikcija koju vizija potvrđuje.

Kad je, kao rezultat Prvog svetskog rata, Orijent ušao u istoriju, posao su obavili orijentalisti-kao-zastupnici. Hana Arent je briljantno zapazila da je zastupnik imperije pandan birokratije,[44] što je značilo da su – ukoliko je kolektivno akademsko preduzeće zvano orijentalizam bilo birokratska institucija, zasnovana na određenoj konzervativnoj viziji Orijenta – takvoj viziji na Orijentu služili zastupnici imperije, kao T. E. Lorens. U njegovom delu možemo savršeno jasno videti sukob između narativne istorije i vizije, pošto je – njegovim rečima – "novi imperijalizam" pokušao "da aktivno nametne odgovornost lokalnom stanovništvu [Orijenta]."[45] Kompeticija među evropskim silama sada ih je navela da gurnu Orijent u aktivni život, da ga prinude da uđe u službu, da preobrate Orijent iz nepromenljive "orijentalne" pasivnosti u militantni moderni život. Bilo je, ipak, važno, ne pustiti Orijent da krene svojim sopstvenim putem ili da se izmakne kontroli, pošto, prema kanonskom shvatanju, Orijentalci nemaju nikakvu tradiciju slobode.

Velika drama Lorensovog dela u tome je što ono simbolizuje borbu, najpre da se Orijent (beživotan, bezvremen, nemoćan) podstakne na pokret; drugo, da se tom pokretu dâ suštinski zapadni oblik; treće, da se novi i probuđeni Orijent smesti u ličnu viziju, čiji retrospektivni vid uključuje snažno osećanje promašenosti i izdaje.

Hteo sam da napravim novu naciju, da obnovim izgubljeni uticaj, da za dvadeset miliona Semita stvorim osnov na kojem će izgraditi

[44] Arendt, *Origins of Totalitarianism*, str. 218.

[45] T. E. Lawrence, *Oriental Assembly*, ed. A. W. Lawrence (New York: E. P. Dutton & Co., 1940), str. 95.

nadahnutu sanjanu palatu svojih nacionalnih misli... Sve potčinjene provincije Carstva nisu za mene bile vredne jednog mrtvog engleskog mladića. Ako sam vratio Istoku ne što od njegovog samopoštovanja, neki cilj, neku ideju: ako sam standardnu vladavinu belog nad crvenim učinio potrebnijom, podigao sam te narode do stepena za novi komonvelt, u kojem će dominantne rase zaboraviti svoje surove uspehe, a beli i crveni i žuti, i smeđi i crni stati jedni kraj drugih, bez pogleda iskosa, u službi čitavom svetu.[46]

Ništa od toga, ni kao namera, ni kao aktuelno preduzeće, ni kao promašeni projekt, ne bi bilo ni izdaleka mogućno da Beli Orijentalist nije imao jasnu perspektivu na samom početku:

Jevrejin u Metropolu u Brajtonu, tvrdica, obožavalac Adonisa, bludnik u javnim kućama Damaska, bili su isti znak semitske sposobnosti za uživanje, koliko i izraz istog nerva koji nam je na drugom polu dao samoporicanje Esena, ranih hrišćana, ili prvih kalifa, koji su pronalazili put u nebo najlakši za one siromašne duhom. Semit je lebdeo između požude i samoporicanja.

Lorens se u takvim iskazima oslanja na tradiciju dostojnu poštovanja, koja se kao zrak sa svetionika pruža kroz čitav devetnaesti vek; u njegovom središtu, iz kojeg se izliva svetlost, nalazi se, naravno, "Orijent" i on je dovoljno snažan da osvetli kako celinu, tako i detalje topografije unutar svog dosega. Jevrejin, obožavalac Adonisa, bludnik iz Damaska, znak su ne toliko ljudskosti, ako smemo da kažemo, koliko semiotičkog polja zvanog semitskim, polja kojem je koherentnost dala semitska grana orijentalizma. Unutar tog polja bile su mogućne neke stvari:

Arapi se mogu vezati nekom idejom kao konopcem; jer, neupitna pokornost njihovog duha učinila ih je poslušnim slugama. Nijedan od njih nije mogao da umakne tom jarmu dok ne dođe uspeh, a s njim odgovornost i dužnost i angažman. A onda ideja pobegne i posao se završava – u ruševinama. Bez vere, mogli bi biti odvedeni

[46] Navedeno u: Stephen Ely Tabachnick, "The Two Veils of T. E. Lawrence", *Studies in the Twentieth Century* 16 (Fall 1975): 96-97.

na sve četiri strane sveta (ali ne na nebo) ako im se pokažu bogatstva zemlje i njena zadovoljstva; ali, ako usput... sretnu proroka neke ideje, koji nema gde da spusti glavu i koji, da bi se prehranio, zavisi od milostinje ili od ptica, svi će napustiti svoje bogatstvo zbog njegovog nadahnuća... Nestabilni su kao voda i kao voda će možda na kraju prevladati. Otkako je svanula zora života, u sukcesivnim talasima su se lomili o obale puti. Svaki talas se razbio... Jedan takav talas (i ne najmanji) ja sam podigao i zakotrljao pre no što je prodisala neka ideja , dok se nije razvila njegova kresta i on se prevalio i pao na Damask. Pljuskanje tog talasa, odbačenog otporom stvari koje je prekrio, daće povoda za sledeći talas, kad se u punoći vremena more još jednom podigne.

"Mogu se", "nije mogao", "ako" – to je, reklo bi se, Lorensov način da i sebe smesti u to polje. Tako se priprema mogućnost za poslednju rečenicu, u kojoj se Lorens, kao manipulator Arapa, stavlja njima na čelo. Kao i Konradov Kurc, Lorens se odvezao od zemlje i identifikovao se s novom realnošću, da bi – kako kasnije kaže – mogao biti odgovoran za "davanje oblika ... novoj Aziji koju nam vreme neizbežno donosi".[47]

Arapska pobuna dobija značenje samo zahvaljujući tome što Lorens koncipira značenje za nju; njegovo značenje, dodeljeno na taj način Aziji, bilo je trijumf, "vid uvećanja...po tome što smo osetili da smo preuzeli bol ili iskustvo drugoga, njegovu ličnost". Orijentalist je sad postao reprezentativni Orijentalac, za razliku od ranijih posmatrača učesnika poput Lejna, koji je brižljivo držao Orijent na distanci. U Lorensu, međutim, postoji nerazrešiv sukob između Belog Čoveka i Orijentalca, i mada on to ne kaže eksplicitno, taj sukob u njegovom duhu obnavlja istorijski sukob između Istoka i Zapada. Svestan svoje snage nad Orijentom, svestan i svoje dvostrukosti, nesvestan da na Orijentu postoji išta što bi sugerisalo da je istorija, na kraju krajeva, istorija i da bi Arapi i bez njega konačno započeli svoj spor sa Turcima, Lorens svodi čitavu naraciju o pobuni (njene tre-

[47] Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, str. 42-43, 661.

nutne uspehe i njene gorke promašaje) na *svoju* viziju samog sebe kao nerešenog, "stajaćeg građanskog rata":

No, u stvarnosti smo porodili zastupnika sebe samih radi, ili bar zato što je to išlo nama na ruku: i znanju da je tako mogli smo umaći samo praveći se da verujemo u smisao, kao i u motive...

Izgledalo je da nema pravog puta za nas, vođe, na ovoj krivoj stazi, gde se samo ulazi iz jednog prstena nepoznatog u drugi, gde postiđeni motivi ukidaju ili dvostruko opterećuju one koji im prethode.[48]

Ovom intimnom osećanju poraza Lorens će kasnije dodati teoriju o "starcu" koji mu je ukrao trijumf. U svakom slučaju, za Lorensa je bitno da je on, kao beli stručnjak, baštinik mnogih godina akademske i popularne mudrosti o Orijentu, sposoban da svoj stil postojanja potčini njihovom, da shodno tome prihvati ulogu orijentalnog proroka koji daje oblik pokretu ka "novoj Aziji". A kad pokret, iz kojeg god razloga, propadne (jer su ga preuzeli drugi, jer su njegovi ciljevi izdani, njegov san o nezavisnosti obesnažen), *Lorensovo* razočarenje je ono što je tu najvažnije. Beskrajno daleko od toga da bude samo čovek izgubljen u ogromnom vihoru zbunjujućih događaja, Lorens u potpunosti izjednačava sebe sa borbom nove Azije koja treba da se rodi.

Dok je Eshil prikazivao Aziju kako oplakuje svoje gubitke, a Nerval iskazivao razočarenje što Orijent nije blistaviji nego što je on to želeo, Lorens sâm *postaje* i kontinent koji plače i subjektivna svest koja izražava bezmalo kosmičko razočarenje. Na kraju, Lorens i Lorensova vizija – zahvaljujući ne samo Louelu Tomasu i Robertu Grejvsu – postaju istinski simbol nevoljâ Orijenta: Lorens je, ukratko, preuzeo odgovornost za Orijent šireći svoje znalačko iskustvo među čitaocima i istorijom. Doista, ono što Lorens prezentira čitaocima jeste neposredovana moć stručnjaka – moć da se, na kratko, bude Orijent. Svi događaji,

[48] Ibid., str. 549, 550-552.

koji se po opštoj pretpostavci pripisuju istorijskom arapskom ustanku svode se na Lorensova iskustva u ime tog ustanka.

Zato u takvim slučajevima stil nije samo moć da se simbolizuju takve enormne opštosti kakve su Azija, Orijent ili Arapi; on je i oblik izmeštanja i inkorporacije, zahvaljujući kojima jedan glas postaje čitava istorija i – za bele Zapadnjake, čitaoce ili pisce – jedini vid Orijenta koji je mogućno znati. Baš kao što je Renan obeležio polje mogućnosti koje je Semitima otvoreno u kulturi, mišljenju i jeziku, tako je Lorens ocrtao prostor (i zapravo prisvojio taj prostor) i vreme moderne Azije. Efekat tog stila sastoji se u tome što on Aziju dovodi bolno blizu Zapadu, ali samo na trenutak. Na kraju smo ostavljeni sa osećanjem patetične distance koja "nas" još uvek odvaja od jednog Orijenta kojem je suđeno da nosi svoju stranost kao beleg svoje trajne otuđenosti od Zapada. Taj razočaravajući zaključak potvrdio je (u savremenosti) završetak Forsterovog *Putovanja u Indiju* (*A Passage to India*), gde Aziz i Filding pokušavaju – i ne uspevaju – da se pomire:

"Zašto ne možemo sad da budemo prijatelji?" reče drugi grleći ga snažno. "Ja to želim. Ti to želiš."

Ali konji to nisu hteli – otrgli su se jedan od drugog; zemlja nije htela, šaljući stene kroz koje je svaki jahač morao da projaše sâm; hramovi, cisterna, zatvor, palata, ptice, strvine, hotel koji se pokazao kad su izišli iz tesnaca i videli Mau ispod sebe: oni to nisu hteli, govorili su stotinama svojih glasova, "Ne, još ne", a nebo je reklo "Ne, ne ovde."[49]

Taj stil, ta kompaktna definicija, to je ono sa čime će se Orijent uvek sudarati.

No, uprkos svekolikom pesimizmu, iza ovih rečenica krije se pozitivna politička poruka. Jaz između Istoka i Zapada može, kao što su Kromer i Balfur dobro znali, da se premosti zahvaljujući superiornom zapadnom znanju i moći. Lorensovu viziju je u Francuskoj dovršio Moris Bares delom *Istraživanje u zemljama Levanta* (*Une Enquête aux pays du Levant*), u kojem izveštava o putovanju Orijentom 1914. godine. Kao i tolika druga dela pre njega, *Enquête* je rekapitulacija, u kojoj autor, pored toga što traga za izvorima i poreklom zapadne kulture na Orijentu, nastoji da ponovi Nervalovo, Floberovo i Lamartinovo putovanje na Orijent. Za Baresa, međutim, postoji još jedna dodatna politička dimenzija putovanja: on traži dokaze, nedvosmislenu evidenciju o konstruktivnoj ulozi Francuske na Istoku. No, razlika između francuske i britanske ekspertize ostaje: prva uspeva da uspostavi aktuelnu vezu između narodâ i teritorije, dok se druga bavi carstvom duhovnih mogućnosti. Za Baresa se francusko prisustvo najbolje vidi u francuskim školama, gde je, kao u aleksandrijskoj, "pravo ushićenje videti te male orijentalne devojčice koje prihvataju i tako izvanredno reprodukuju *fantaisie* i melodiju [u govornom francuskom] Ile-de-France-a." Ako Francuska i nema tamo nikakvih kolonija, ona nije u celosti bez poseda:

Tamo, na Orijentu, postoji osećanje za Francusku koje je toliko religiozno i toliko jako da je kadro da apsorbuje i izmiri naše najraznorodnije aspiracije. Mi na Orijentu reprezentujemo duhovnost, pravdu i kategoriju idealnog. Engleska je tamo moćna; Nemačka je svemoćna; ali mi posedujemo orijentalnu dušu.

Glasno raspravljajući sa Žoresom, taj slavni evropski doktor predložio je da se Azija vakciniše protiv njenih bolesti, da se Orijentalci okcidentalizuju, da se dovedu u zdrav kontakt sa Francuskom. No, čak i u tim projektima Baresova vizija čuva upravo onu distinkciju između Istoka i Zapada, koju on pretenduje da umanji:

Kako ćemo biti kadri da za sebe oblikujemo intelektualnu elitu s kojom ćemo moći da radimo, sastavljenu od Orijentalaca koji neće biti iskorenjeni, koji će nastaviti da se razvijaju shodno vlastitim normama, koji će ostati prožeti porodičnim tradicijama, i tako us-

[49] E. M. Forster, *A Passage to India* (1924; reprint ed., New York: Harcourt, Brace & Co., 1952), str. 322.

postaviti vezu između nas i mase domorodaca? Kako ćemo uspostavljati odnose imajući u vidu utiranje puta za sporazume i ugovore koji bi bili poželjna forma kakvu bi uzela naša politička budućnost [na Orijentu]? Sve su te stvari konačno vezane za pokušaj da se u tim čudnim ljudima podstakne ukus za uspostavljanje kontakta s našom inteligencijom, *čak i ako taj ukus proizađe iz njihovog vlastitog osećanja za njihovu nacionalnu sudbinu.*[50]

Kurziv u poslednjoj rečenici je Baresov. Pošto, za razliku od Lorensa i Hogarta (čija je knjiga *Lutajući naučnik /The Wandering Scholar/* u celosti informativan i neromantičan izveštaj o dvama putovanjima na Levant, 1896. i 1910[51]), on piše o svetu dalekih verovatnoća; i pripremljeniji je da zamisli Orijent kako ide vlastitim putem. No, veze (ili uzice) između Istoka i Zapada, za koje se on zalaže, skrojene su da dozvole neprestanu raznolikost intelektualnog pritiska koji ide od Zapada na Istok. Bares vidi stvari ne u okvirima talasa, bitke, duhovne avanture, nego kultivisanja putem intelektualnog imperijalizma koji je koliko neiskorenjiv toliko i rafiniran. Britanska vizija kakvu oličava Lorens, vizija je bazičnog Orijenta, narodâ, političkih organizacija i pokreta, kojima rukovodi i koje kontroliše ekspert-tutor, Beli Čovek; Orijent je "naš" Orijent, "naši" ljudi, "naše" carstvo. Manje je verovatno da će diskriminaciji između elita i masa biti skloni Britanci, nego Francuzi, čija percepcija i politika su se uvek zasnivale na manjinama i na unutrašnjim pritiscima koje je duhovna zajednica Francuske vršila na svoju kolonijalnu decu. Britanski orijentalisti-zastupnici – Lorens, Belova, Filbi, Stors, Hogart – preuzeli su tokom Prvog svetskog rata kako ulogu eksperata-avanturista-ekscentrika (koju su u devetnaestom veku stvorili Lejn, Barton, Hester Stenhoup), tako i ulogu kolo-

[50] Maurice Barrès, *Une Enquête aux pays du Levant* (Paris: Plon, 1923), 1: 20; 2: 181, 192, 193, 197.

[51] D. G. Hogarth, *The Wandering Scholar* (London: Oxford University Press, 1924). Hogarth opisuje svoj stil kao stil "najpre istraživača, a zatim naučnika" (str. 4).

nijalnog autoriteta, čiji je položaj središnji, odmah pored domaćeg vladara: Lorens sa Hašimitima, Filbi sa kućom Sauda dva su najpoznatija primera. Britanska orijentalistička ekspertiza oblikovala se oko konsensusa, ortodoksije i suverenog autoriteta; francuska orijentalistička ekspertiza između ratova zanimala se za heterodoksiju, spiritualne veze, ekscentrike. Zato nije slučajno što su dve glavne naučne karijere u tom periodu, jedna britanska, druga francuska, bile Džibsova i Masinjonova; interes prve definisao je pojam Sune (ili ortodoksije) u islamu, dok se druga usredsredila na kvazi-hristoliku, teozofsku figuru Sufija, Mansura al-Haladža. Na ovu dvojicu glavnih orijentalista vratiću se nešto kasnije.

Ako sam se u ovom poglavlju usredsredio na zastupnike imperije i tvorce politike umesto na naučnike, to sam učinio da bih naglasio glavni zaokret u orijentalizmu, u znanju o Orijentu, saobraćaju s njim, od akademskog prema *instrumentalnom* stavu. Zaokret prati i promena u stavu individualnog orijentaliste, koji – za razliku od Lejna, Sasija, Renana, Kosena, Milera – sebe više ne mora da gleda kao nekoga ko pripada jednoj gildi koja ima vlastite unutrašnje tradicije i rituale. Orijentalist je sada postao reprezentant svoje zapadne kulture, čovek koji u vlastitom delu sažima glavno dvojstvo čiji je simbolični izraz to delo (nezavisno od svoje specifične forme): zapadnjačku svest, znanje, nauku, koji ovladavaju najdaljim orijentalnim horizontima, kao i najdetaljnijim orijentalnim posebnostima. Orijentalist sebe, formalno, vidi kao nekoga ko ostvaruje jedinstvo Orijenta i Okcidenta, ali uglavnom tako što nanovo potvrđuje tehnološku, političku i kulturalnu nadmoć Zapada. Istorija je u takvom jedinstvu radikalno smanjena, ako nije i prognana. Shvaćena kao razvojni tok, kao narativna nit, ili kao dinamička sila koja se sistematski i materijalno razvija u vremenu i prostoru, ljudska istorija – Istoka ili Zapada – potčinjena je esencijalističkoj, idealističkoj koncepciji Okcidenta i Orijenta. Pošto oseća da stoji na samoj granici između Istoka i Zapada, orijentalist ne samo što govori u velikim opštostima; nego i nastoji da svaki

aspekt orijentalnog ili okcidentalnog života pretvori u neposredovani znak jedne ili druge geografske polovine.

Smenjivanje ekspertskog aspekta i aspekta svedoka, posmatrača koji reprezentuje Zapad, koje se odigrava u tekstovima orijentalistâ, prevashodno se zbiva na nivou vizuelnih pojmova. Evo tipičnog odlomka (koji navodi Džib) iz klasičnog dela *Religiozni stav i život u islamu* od Dankana Makdonalda (*The Religious Attitude and Life in Islam*, 1909):

Arapi se ne pokazuju kao posebno lakoverni, nego kao tvrdoglavi, materijalistički nastrojeni, upitni, sumnjičavi, podrugljivi prema sopstvenim praznovericama i običajima, naklonjeni proveravanju natprirodnih stvari – a sve to na čudnovato lakomislen, gotovo detinjast način.[52]

Dominantni glagol je *pokazati*; on treba da nam pomogne da razumemo da se Arapi (voljno ili protiv volje) izlažu ekspertskom ispitivanju. Niz osobina koje su im pripisane, i to prosto gomilom apozicija, razlog je što "Arapi" stiču neku vrstu egzistencijalne bestežine; zahvaljujući tome, "Arapi" su stvoreni da se udenu u veoma široko određenje, uobičajeno u modernoj antropološkoj misli – određenje "detinjastog primitivca". Makdonald takođe podrazumeva da takav opis ne postoji bez specifično privilegovanog položaja koji zauzima zapadni orijentalista, čija je reprezentativna funkcija upravo *da pokaže* ono što treba da se vidi. Svekoliku konkretnu istoriju je stoga mogućno videti kao vrhunac, ili osetljivu granicu, i Orijenta i Okcidenta. Kompleksna dinamika ljudskog života – ono što ja zovem istorijom kao naracijom – postaje ili beznačajna, ili trivijalna u poređenju sa cirkularnom vizijom, zahvaljujući kojoj detalji orijentalnog života služe samo da nanovo potvrde orijentalnost predmeta i zapadnjaštvo posmatrača.

---

[52] Navedeno u: H. A. R. Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam", u: *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston: Beacon Press, 1962), str. 180.

Sve ako takva vizija na neki način i podseća na Danteovu, ne smemo propustiti da primetimo koliko je ogromna razlika između ovog i Danteovog Orijenta. Ovde se smatra da dokazi moraju da budu naučni (i verovatno su takvima i ocenjeni); njihov pedigre je, genealoški govoreći, evropska intelektualna i humanistička nauka tokom devetnaestog veka. Štaviše, Orijent nije jednostavno neko čudo, ili neprijatelj, ili grana egzotike; on je politička aktuelnost od velikog i specifičnog značaja. Kao i Lorens, Makdonald ne može stvarno da razdvoji svoja reprezentativna svojstva Zapadnjaka od svoje uloge naučnika. Zato njegova vizija islama, kao i Lorensova vizija Arapa, spaja *definiciju* predmeta sa *identitetom* osobe koja daje definiciju. Svi Orijentalci Arapi moraju se prilagoditi slici orijentalnog tipa kako ju je konstruisao zapadni naučnik, kao i specifičnom sukobu sa Orijentom, u kojem Zapadnjak nanovo poima suštinu Orijenta kao posledicu svog intimnog udaljavanja od njega. Kod Lorensa, kao i kod Forstera, to drugo osećanje stvara utučenost i zbog ličnog promašaja; kod naučnika kakav je bio Makdonald, to ojačava sâm orijentalistički diskurs.

I postavlja taj diskurs napolje, u svet kulture, politike i aktuelnosti. U periodu između ratova, kao što lako možemo zaključiti, recimo, iz Malroovih romana, odnosi između Istoka i Zapada bili su koliko široki, toliko i onespokojavajući. Znaci orijentalnih zahteva za političkom nezavisnošću postojali su svuda; u rasparčanoj Otomanskoj imperiji ohrabrivali su ih, naravno, saveznici i, kao što je savršeno očigledno po čitavoj arapskoj pobuni i njenim posledicama, brzo su postali problematični. Orijent je sada predstavljao izazov, ne samo za Zapad uopšte, nego za zapadni duh, znanje i imperiju. Posle čitavog stoleća neprestanih intervencija na Orijentu (i u proučavanju Orijenta), uloga Zapada na jednom Istoku koji i sam odgovara na krizu moderniteta izgledala je još znatno delikatnija. Tu je bio problem direktne okupacije; tu je bio problem mandatnih teritorija; tu je bio problem evropske kompeticije na Orijentu; zatim problem odnosa sa mesnim elitama, mesnim popularnim pokreti-

ma i mesnim zahtevima za samoupravom i nezavisnošću; bio je tu problem civilizacijskih kontakata između Orijenta i Okcidenta. Ti problemi iziskivali su da se ponovo razmisli o zapadnom poznavanju Orijenta. I neko tako značajan kao Silvejn Levi, predsednik Azijskog društva (Société asiatique) između 1928. i 1935. godine, profesor sanskrita na Collège de France, ozbiljno je razmišljao 1925. godine o hitnosti rešavanja istočno-zapadnog problema:

Naša je dužnost da razumemo orijentalnu civilizaciju. Humanistički problem koji se, na intelektualnoj ravni, sastoji u tome da se načini saosećajan i inteligentan napor da se shvate kako bivši tako i budući oblici stranih civilizacija, postavlja se na specifičan praktičan način pred nas Francuze [mada je slična osećanja mogao izraziti i neki Englez: problem je bio *evropski*], s obzirom na naše velike azijske kolonije...

Ti narodi su naslednici duge tradicije istorije, umetnosti i religije, za koje nisu potpuno izgubili osećanje i koje verovatno žele da nastave. Mi smo preuzeli odgovornost tako što smo se umešali u njihov razvoj, ponekad ne konsultujući ih, ponekad odgovarajući na njihov zahtev... S razlogom ili bez razloga, mi pretendujemo da reprezentujemo nadmoćnu civilizaciju i zbog tog prava koje nam daje ova nadmoć, koju po pravilu potvrđujemo s takvom sigurnošću da tamošnjem stanovništvu izgleda neporeciva, doveli smo u pitanje sve njihove domaće tradicije...

Uopšte uzev, dakle, kad god su Evropljani intervenisali, domaće stanovništvo je na sebe gledalo s nekom vrstom opšteg očajanja koje je zaista bilo gorko, jer je stanovništvo osećalo da se njegova ukupna dobrobit, u moralnoj sferi više nego u strogo materijalnoj, smanjila umesto uvećala. A sve je to doprinelo da temelj njegovog društvenog života deluje klimavo i kao da se ljulja pod njegovim nogama; zlatni stubovi na kojima je mislio da nanovo izgradi svoj život sada izgledaju kao običan nakićeni karton.

To razočarenje pretvorilo se u pizmu s jednog kraja Orijenta na drugi, a ta pizma je sada vrlo blizu da se preokrene u mržnju, a mržnja samo čeka pravi trenutak da se pretvori u akciju.

Ako Evropa iz lenjosti ili nerazumevanja ne bude učinila napor koji njeni interesi jedino zahtevaju od nje, *azijska drama dostići će kriznu tačku*.

Upravo u toj tački ta nauka, koja predstavlja oblik života i instrument politike – kad god su, naime, u pitanju naši interesi – duguje sebi da prožme domorodačku civilizaciju i život sve do njihovih najprisnijih slojeva, kako bi otkrila njihove fundamentalne vrednosti i trajne karakteristike, pre nego da bi ugušila domaći život nekoherentnom pretnjom uvoza evropske civilizacije. Moramo sebe ponuditi tim civilizacijama, kao što nudimo svoje druge proizvode, i to na lokalnoj tržnici razmene. [Kurziv u originalu][53]

Levi nema nikakvih teškoća da poveže orijentalizam sa politikom, jer se dugotrajna – ili pre produžena – zapadna intervencija na Istoku ne može poreći ni u pogledu posledica po znanje, ni u pogledu efekata na bespomoćne domoroce; zajedno, oni doprinose nečemu što bi mogla biti preteća budućnost. Uz sav svoj izrečeni humanizam, svoje divljenja dostojno interesovanje za ljude oko sebe, Levi shvata postojeći spoj na neprijatno ograničen način. On zamišlja Orijentalca kao nekoga ko oseća da je njegov svet ugrožen od strane superiorne civilizacije, no čiji motivi ne leže u nekoj pozitivnoj čežnji za slobodom, političkom nezavisnošću, ili kulturalnim dostignućima *po njegovoj meri*, nego u pizmi i ljubomornoj zlobi. Opšti lek ponuđen za potencijalno ružan zaokret stvari sastoji se u tome da Orijent dobije cenu za zapadnog potrošača, da se nađe pred njim kao jedna među mnogobrojnim robama koje traže njegovu pažnju. Jednim jedinim potezom dezaktiviraćete Orijent (puštajući ga da misli da je "jednak" kvantitet na zapadnom tržištu ideja) i umirićete zapadne strahove od poplave sa Orijenta. U osnovi, Levijeva ključna po-

[53] Frédéric Lefèvre,"Une Heure avec Sylvain Lévi", u *Mémorial Sylvain Lévi*, ed. Jacques Bacot (Paris: Paul Hartmann, 1937), str. 123-124.

enta – i njegova najrečitija ispovest – glasi da će "azijska drama dostići tačku krize" ako se nešto ne učini s Orijentom.

Azija pati, ali u svojoj patnji ugrožava Evropu: večna, nazubljena granica opstaje između Istoka i Zapada, gotovo nepromenjena, od klasične antike. Ono što je rekao Levi kao jedan od najuzvišenijih modernih orijentalista dobija svoj manje suptilan eho u kulturalnom humanizmu. Naime: godine 1925. francuski časopis *Les Cahiers du mois* sproveo je istraživanje među značajnim intelektualcima; među ispitivanim piscima bili su orijentalisti (Levi, Emil Senar), kao i književnici poput Andre Žida, Pola Valerija i Edmona Žalua. Pitanja su se bavila odnosima između Istoka i Zapada na odgovarajući, da ne kažemo drsko provoktivan način i već to govori nešto o kulturalnoj klimi tog perioda. Smesta ćemo prepoznati kako su ideje koje je promovisala orijentalistička akademska nauka sada dostigle nivo prihvaćene istine. Jedno pitanje glasi jesu li Istok i Zapad međusobno neprobojni (ideja je Meterlinkova), ili ne; drugo – da li je, ili nije, orijentalni uticaj – rečima Anrija Masisa /Henry Massis/ – predstavljao "un peril grave" /ozbiljnu opasnost/ za francusku misao; treće – koje su to zapadne vrednosti kojima se može pripisati nadmoć u odnosu na Orijent. Čini mi se da je vredno navesti Valerijev odgovor, toliko su direktne njegove linije argumentovanja i toliko osveštane vremenom, bar u ranom dvadesetom veku:

Sa stanovišta kulture, mislim da *danas* ne moramo mnogo da strahujemo od orijentalnog uticaja. On nam nije nepoznat. Orijentu dugujemo početke svoje umetnosti i veliki deo našeg znanja. Možemo bez daljega da pozdravimo ono što danas dolazi sa Orijenta, ako išta novo dolazi – u šta ja veoma sumnjam. Upravo je ta sumnja naša garancija i naše evropsko oružje.

Osim toga, pravo pitanje u tim stvarima je *svariti*. Ali, to je, baš to, velika specijalnost evropskog duha kroz stoleća. Naša je uloga stoga da uspostavimo tu snagu izbora, univerzalnog razumevanja, transformacije svega u našu vlastitu supstancu – snagu koja nas je učinila onim što smo. Grci i Rimljani pokazali su nam kako da izađemo na kraj s monstrumima Azije, kako da ih analiziramo, kako da iz njih izdvojimo njihovu kvintesenciju... Mediteranski basen izgleda mi kao zatvoren sud, gde su se esencije ogromnog Orijenta oduvek slivale, da bi bile kondenzovane. [Podvlačenja i elipse postoje u originalnom tekstu][54]

Ako je evropska kultura svarila Orijent, Valeri je svakako bio svestan da je specifični agens koji je obavio posao bio orijentalizam. U svetu Vilsonovih principa nacionalnog samoodređenja, Valeri se sa sigurnošću oslanja na to da analizom odbaci pretnju koja dolazi sa Orijenta. "Snaga izbora" za Evropu se pre svega sastoji u tome da prizna Orijent kao poreklo evropske nauke, a zatim da ga tretira kao potisnuto poreklo. Tako, u drugačijem kontekstu, Balfur može da smatra da domorodački stanovnici Palestine imaju prvenstvo na toj teritoriji, ali ni izdaleka i potonju vlast da je zadrže. Puke želje 700.000 Arapa, rekao je, nemaju značaja u poređenju sa sudbinom jednog suštinski evropskog kolonijalnog pokreta.[55]

Azija je, tako, reprezentovala neprijatnu verovatnoću iznenadne erupcije koja bi razorila "naš" svet; Džon Bjukan pisao je 1922. godine:

Zemlja ključa nekoherentnom snagom i neorganizovanom inteligencijom. Jeste li ikada razmišljali o slučaju Kine? Tamo imate milion hitrih mozgova ugušenih u beznačajnim zanatima. Nemaju smera, nemaju snage i zbir njihovih napora je besplodan; svet se smeje Kini.[56]

---

[54] Paul Valéry, *Oeuvres*, ed., Jean Hytier (Paris: Gallimard, 1960), 2: 1556-1557.

[55] Navedeno u: Christopher Sykes, *Crossroads to Israel* (1965; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1973), str. 5.

[56] Navedeno u Alan Sandison, *The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction* (New York: St. Martin's Press 1967), str. 158. Izvanredna studija francuskog ekvivalenta je Martine Astier Loutfi; *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la*

No, ako bi se Kina organizovala (kao što hoće), ne bi bila predmet za podsmeh. Stoga Evropa treba da uloži napor da ostane ono što je Valeri zvao "une machine puissante" (moćna mašina),[57] upijajući sve što može iz krajeva izvan Evrope, pretvarajući sve u predmet svoje upotrebe, intelektualno i materijalno, držeći Orijent selektivno organizovan (ili neorganizovan). No, to se može učiniti samo pomoću jasne vizije i analize. Ako se Orijent ne shvati kao ono što je, njegova snaga – vojna, materijalna, duhovna – pre ili kasnije savladaće Evropu. Velike kolonijalne imperije, veliki sistemi sistematske represije, postojali su da odagnaju eventualnost koja je ulivala strah. Kolonijalni podanici, kako ih je Džordž Orvel video u Marakešu 1939. godine, ne smeju biti shvaćeni drugačije do kao neka vrsta emanacije kontinenta, Afrikanci, Azijati, Orijentalci:

Kad šetaš gradom kao što je ovaj – sa dve stotine hiljada stanovnika, od kojih bar dvadeset hiljada nema doslovno ništa osim krpa u kojima stoji – kad vidiš kako ljudi žive i, još više, kako lako umiru, svaki put je teško poverovati da hodaš među ljudskim bićima. Sve kolonijalne imperije počivaju u stvarnosti na toj činjenici. Ljudi imaju mrka lica – a osim toga, toliko ih je mnogo! Jesu li oni zaista od istog soja kao i ti? Imaju li oni čak i imena? Ili su neka vrsta nediferenciranog mrkog materijala, individualnog koliko i pčele ili koralni insekti? Pojavljuju se odnekud iz zemlje, znoje se i gladuju koju godinu, a onda ponovo potonu u bezimene humke grobova i niko ne primećuje da su nestali. Pa čak i sami grobovi ponovo utonu u tle.[58]

Nezavisno od pitoresknih likova koje egzotični tekstovi manjih pisaca (Pjer Loti, Marmadjuk Piktal i slični) nude evropskim čitaocima, ne-Evropejac kakav je poznat Evropejcu upravo je ono

littérature romanesque française; 1871-1914 (The Hague: Mouton & Co., 1971).

[57] Paul Valéry; *Variété* (Paris :Gallimard ; 1924), str. 43.

[58] George Orwell, "Marrakech", u *A Collection of Essays* (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), str. 187.

što Orvel o njemu kaže. On je ili lik za podsmeh, ili atom u ogromnom kolektivu, ocrtan u prostom ili kultivisanom diskursu kao nediferencirani tip zvani Orijentalac, Afrikanac, žuti, mrki, ili musliman. Tim apstrakcijama orijentalizam je doprineo dajući im svoju snagu generalizacije, preobraćajući instance civilizacije u idealne nosioce svojih vrednosti, ideja i pozicija, koje je, na drugoj strani, orijentalista našao na "Orijentu" i pretvorio u zajedničku kulturalnu monetu.

Ako imamo u vidu da je Rejmon Švab objavio 1934. godine briljantnu biografiju Anketila Diperona – i započeo ona proučavanja koja je trebalo da stave orijentalizam u odgovarajući kulturalni kontekst – moramo takođe da primetimo da je ono što je on učinio bilo u snažnom kontrastu prema njegovim zemljacima, umetnicima i intelektualcima, za koje su Orijent i Okcident još uvek bili drugorazredne apstrakcije, kao što su bile za Valerija. Nije problem u tome što su Paund, Eliot, Jejts, Artur Vejli, Fenolosa, Pol Klodel (u svom *Poznavanju Istoka /Connaissance de l'est/*), Viktor Segalen i drugi zanemarivali "mudrost Istoka", kako ju je Maks Miler nazvao nekoliko generacija ranije. Pre je kultura gledala na Orijent, a pogotovu na islam, s nepoverenjem kojim je njen naučni stav prema Orijentu uvek bio opterećen. Dobar primer ovog savremenog stava u njegovoj najeksplicitnijoj formi daju predavanja o "Istoku i Zapadu", koja je Valentin Kirol, poznati evropski novinar s velikim iskustvom na Istoku, održao na Univerzitetu u Čikagu 1924. godine; Kirolov cilj bio je da obrazovanim Amerikancima pokaže da Orijent nije tako daleko kao što se njima čini. Njegova je ideja bila jednostavna: da su Orijent i Okcident bez ostatka suprotni jedan drugom i da je Orijent – a posebno "muhamedanstvo" – jedna od "velikih svetskih sila" odgovornih za "najdublju liniju procepa" u svetu.[59] Kirolove sveopšte generalizacije su, čini mi se, adekvat-

[59] Valentine Chirol, *The Occident and the Orient* (Chicago: University of Chicago Press, 1924), str. 6.

no reprezentovane naslovima njegovih šest predavanja: "Njihovo drevno poprište"; "Iščezavanje Otomanske imperije, Neobičan slučaj Egipta"; "Veliki britanski eksperiment u Egiptu"; "Protektorati i mandati"; "Boljševizam kao novi činilac"; i "Neki opšti zaključci".

Ovim relativno popularnim izveštajima o Orijentu, kakav je Kirolov, možemo da dodamo svedočenje Elija Fora, koji se u svojim razmišljanjima, kao i Kirol, oslanja na istoriju, kulturalnu ekspertizu i poznatu suprotnost između belog okcidentalizma i obojene orijentalnosti. Izričući paradokse kakvi su "le carnage permanent de l'indifférence orientale" (/stalno krvoprolićе zbog orijentalne indiferentnosti/ jer, za razliku od "nas", "oni" nemaju nikakvu koncepciju mira), For nastoji da pokaže da su tela Orijentalaca lenja, da Orijent nema nikakvu koncepciju istorije, nacije, ili *domovine* (*patrie*), da je Orijentalac suštinski mističan – i tako dalje. For tvrdi da ne može biti nikakvog *rapprochement* (približavanja) između Istoka i Zapada ako Orijentalac ne nauči da bude racionalan, da razvija tehniku znanja i jasnosti.[60] Mnogo rafiniraniji i naučniji izveštaj o dilemi Istok-Zapad može se naći u eseju Fernana Baldensperžea "Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels" (Gde se sudaraju intelektualni Orijent i Okcident), ali i on govori o inherentno orijentalnom preziru prema ideji, prema duhovnoj disciplini, prema racionalnoj interpretaciji.[61]

Izrečena iz dubina evropske kulture, od strane pisaca koji veruju da govore u ime te kulture, ova opšta mesta (jer to doista jesu savršene *idées reçues*) ne mogu se tumačiti prosto kao primeri provincijalnog šovinizma. Ona nisu to, i – kao što će biti očigledno svakome ko išta zna o Forovim i Baldensperžeovim

[60] Élie Faure, "Orient et Occident", *Mercure de France* 229 (July 1-August 1, 1931) : 263, 264, 269, 270, 272.

[61] Fernand Baldensperger, "Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels", u *Études d'histoire littéraire*; 3rd ser. (Paris: Droz, 1939, str. 230.

drugim delima – utoliko su paradoksalnija. Njihovo zaleđe je transformacija stroge, profesionalne nauke orijentalizma, čija je funkcija u kulturi devetnaestog veka bila da vrati Evropi izgubljenu meru čovečnosti, ali koja je u dvadesetom veku postala i instrument politike i, što je još važnije, kôd kojim je Evropa mogla sebi da tumači i sebe i Orijent. Iz razloga o kojima je raspravljano napred u ovoj knjizi, moderni orijentalizam već je nosio otisak velikog evropskog straha od islama, straha koji je bio pojačan političkim izazovima doba *entre-deux-guerres* (između dva rata). Ja hoću da kažem da metamorfoza relativno neškodljive filološke subspecijalnosti u moć da se upravlja političkim pokretima, rukovodi kolonijama, da se daju gotovo apokaliptički iskazi koji prikazuju tegobnost civilizatorske misije Belog Čoveka – da je ta metamorfoza sa svim njenim implikacijama na delu unutar naizgled liberalne kulture, koja je puna brige za proklamovane norme katoličanstva, pluralizma i otvorenosti duha. Zapravo, ono što se dogodilo bilo je upravo suprotno liberalizmu: otvrdnjavanje doktrine i značenja – promovisanog "naukom" – u "istinu". Jer, ako je ta istina rezervisala za sebe pravo da sudi o Orijentu kao nepromenljivo orijentalnom na način koji sam naznačio, onda liberalnost nije bila ništa drugo do oblik opresije i mentalna predrasuda.

Razmere takve neliberalnosti nisu bile – niti su danas – dovoljno shvaćene unutar same te kulture, i to iz razloga koje ova knjiga nastoji da utvrdi. Ohrabruje, ipak, što je ta neliberalnost povremeno nailazila na izazov. Evo jednog primera iz predgovora I. A. Ričardsa za njegovo delo *S Mencijem na umu*, 1932; u tekstu koji sledi možemo sasvim lako da "kineski" zamenimo "orijentalnim":

> Što se tiče efekata koje sve bolje poznavanje kineske misli ima na Zapad, zanimljivo je primetiti da pisac kakav je Etjen Žilson, za kojeg se teško može pomisliti da je bilo neznalica, bilo nehajan, može sada, u Engleskom Predgovoru svoje *Filozofije Sv. Tome Akvinskog* (*The philospohy of St. Thomas Aquinas*) da govori o tomističkoj filozofiji kao o filozofiji koja "prihvata i okuplja čitavu

ljudsku tradiciju". Na taj način mislimo svi mi, za nas je zapadni svet još uvek Svet [ili onaj deo Sveta koji ima značaja]; ali nepristrasni posmatrač bi možda rekao da je takav provincijalizam opasan. A mi na Zapadu još nismo toliko srećni da bismo mogli biti sigurni da ne patimo od njegovih posledica.[62]

Ričardsova tvrdnja naglašava zahtev za upražnjavanjem onoga što on zove Mnogostrukom Definicijom, istinskim tipom pluralizma, gde se eliminiše sukobljavanje sistema definicija. Bilo da prihvatimo njegovu procenu Žilsonovog provincijalizma ili ne, možemo prihvatiti stav da liberalni humanizam, čiji je jedan odeljak orijentalizam istorijski bio, *retardira* proces uvećanog značenja i uvećavajućeg značenja kroz koje se može postići istinsko razumevanje. Ono što je zauzelo mesto uvećanog značenja u dvadesetovekovnom orijentalizmu – naime, unutar tehničkog polja – jeste predmet koji je najneposrednije pri ruci.

3. Moderni anglo-francuski orijentalizam u punom cvatu

Navikli smo da o savremnom stručnjaku za neku granu Orijenta ili za neki aspekt života na Orijentu mislimo kao o specijalisti za "oblasne studije", te smo zato izgubili živo osećanje da je, do pred Drugi svetski rat, orijentalista smatran uopštavačem (s velikim specifičnim znanjem, dakako), koji raspolaže visoko razvijenim umećem za davanje zbirnih iskaza. Kad govorim o zbirnim iskazima, podrazumevam da će, formulišući relativno nekomplikovanu ideju o, recimo, arapskoj gramatici ili indijskoj religiji, orijentalista biti shvaćen (a i sam će sebe tako shvatati) kao neko ko daje iskaz o Orijentu kao celini, te, dakle, rezimira. Zato će svaka zasebna studija o jednom malom delu orijentalne građe takođe potvrditi, na zbirni način, temeljno ori-

[62] I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions* (London: Routledge & Kegan Paul, 1932), str. xiv.

jentalni karakter građe. A kako je vladalo opšte uverenje da je čitav Orijent povezan na neki duboko organski način, naučnik orijentalista je smatrao da je hermeneutički savršeno smisleno da materijalne dokaze kojima se bavi smatra nečim što, na kraju, vodi boljem razumevanju stvari kakve su orijentalni karakter, duh, etos, ili svetski duh.

Najveći deo prva dva poglavlja ove knjige iznosio je slične argumente o ranijim periodima u istoriji orijentalističke misli. Međutim, diferencijacija u njenoj kasnijoj istoriji, koja nas ovde zanima, odnosi se na period neposredno pre i neposredno posle Prvog svetskog rata. U oba primera, kao i u ranijim periodima, Orijent je orijentalan bez obzira na specifičan slučaj i bez obzira na stil ili tehniku koji se koriste da se on opiše; razlika između ova dva perioda leži u *razlogu* koji orijentalisti navode kad kažu da je Orijent suštinski orijentalan. Dobar primer predratnog razloga može se naći u sledećem odlomku Snouka Hurgronjea, iz njegovog prikaza *Muhamedanskog prava* (*Mohammedanisches Recht*) od Eduarda Zahausa, napisanom 1899:

... zakon, koji je u praksi morao da pravi sve veće ustupke navikama i običajima naroda i arbitrarnosti njihovih vladara, ipak je zadržao znatan uticaj na intelektualni život muslimana. Zato je on i za nas bio i ostao važan predmet proučavanja, ne samo iz apstraktnih razloga koji su povezani s istorijom zakona, civilizacije i religije, nego i zbog praktičnih ciljeva. Što prisniji postaje odnos Evrope sa muslimanskim Istokom, što više muslimanske zemlje padaju pod evropsko sizerenstvo, utoliko je za nas Evropljane važnije da se upoznamo s intelektualnim životom, zakonima religije i pojmovnim zaleđem Islama.[63]

Mada Hurgronje dopušta da je i nešto toliko apstraktno kao "islamski zakon" povremeno podlegalo pritisku istorije i društva, više ga zanima da radi intelektualne upotrebe sačuva ap-

[63] *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), str. 267.

strakciju, jer "islamski zakon", široko uzet, potvrđuje suprotnost između Istoka i Zapada. Za Hurgronjea, razlika između Orijenta i Okcidenta nije bila samo akademski ili popularni kliše: baš naprotiv. Za njega je ona označavala suštinski, istorijski odnos snaga između ta dva sveta. Poznavanje Orijenta dokazuje, ili pojačava, ili produbljuje razliku zahvaljujući kojoj se evropsko sizerenstvo (izraz ima impresivan devetnaestovekovni pedigre) efektivno proširilo po čitavoj Aziji. Poznavati Orijent, dakle, znači poznavati ga zato što je poveren nekome na čuvanje, ukoliko je taj neko Zapadnjak.

Odlomak gotovo simetričan Hurgronjeovom može se naći u zaključnom pasusu Džibovog članka "Književnost," u *Islamskom zaveštanju*, objavljenom 1931. Pošto je opisao tri površna susreta Istoka i Zapada do osamnaestog veka, Džib prelazi na devetnaesti vek:

> Na tragu ova tri momenta sporednih kontakata, nemački romantičari su se ponovo okrenuli Istoku i prvi put sebi postavili svesni cilj da otvore put kojim bi stvarno nasleđe orijentalne poezije ušlo u evropsku poeziju. Suočen sa njihovim naumom, devetnaesti vek, sa svojim novim osećanjem moći i superiornosti, odlučno im je zalupio vrata u lice. Danas, na drugoj strani, postoje znaci promene. Orijentalna književnost ponovo se proučava nje same radi i počinjemo da razumevamo Istok na novi način. Kako se to znanje širi i Istok ponovo osvaja mesto koje mu pripada u životu čovečanstva, orijentalna književnost može još jednom da ispuni svoju istorijsku funkciju i da nam pomogne da se oslobodimo uskih i tlačiteljskih predstava, koje bi htele da sve ono što je značajno u književnosti, misli i istoriji ograniče na naš sopstveni deo zemaljske kugle.[64]

Džibova fraza "nje same radi" dijametralno je suprotna nizu razloga koji stoje iza Hurgronjeove izjave o evropskom sizerenstvu na Istoku. Ostaje, međutim, onaj naizgled neprikosnoveni

[64] H. A. R. Gibb, "Literature", u *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold i Alfred Guillaume (Oxford: Clarendon Press, 1931), str. 209.

sveukupni identitet nečega što se zove "Istok" i nečega drugog, što se zove "Zapad". Takvi entiteti korisni su jedan drugome, a ovde je posredi samo Džibova pohvalna namera da pokaže da uticaj orijentalne književnosti na zapadnu ne mora (u svom rezultatu) da bude ono što je Brinetjer zvao "nacionalnom sramotom". Istok bi pre mogao da se shvati kao humanistički izazov lokalnim ograničenjima zapadne etnocentričnosti.

Uprkos njegovoj ranijoj podršci Geteovoj ideji *svetske književnosti*, Džibov poziv za uzajamnim humanističkim oživljavanjem Istoka i Zapada odslikava promenjenu politiku i kulturnu realnost posleratne epohe. Evropsko sizerenstvo nad Istokom nije okončano, ali je – u britanskom Egiptu – evoluiralo; prvobitno manje ili više mirno prihvatano od strane domaćeg stanovništva, ono je sve češće postajalo političko pitanje, koje je povezivano s različitim domaćim zahtevima za nezavisnošću. To su bile godine neprestanih britanskih problema sa Zaglulom, partijom Vafd i sličnima.[65] Osim toga, od 1925. je u čitavom svetu vladala ekonomska recesija, pa je i to pojačavalo osećanje tenzije, koje odslikava Džibova proza. Ali, u njegovim rečima najveću snagu ima specifična kulturalna poruka. Obratite pažnju na Orijent, kao da Džib kaže svojim čitaocima, jer Orijent može pomoći zapadnom duhu da nadvlada uskogrudost, opresivnu specijalizaciju i ograničene perspektive.

Od Hurgronjea do Džiba stvari su se znatno promenile, kao što su se promenili i prioriteti. Evropska dominacija nad Orijentom više nije bez pogovora prihvatana kao prirodna činjenica; niti se pretpostavljalo da je Orijentu potrebno prosvetljenje sa Zapada. Tokom ratnih godina značaj je imalo kulturalno samo-definisanje koje prevazilazi provincijalnost i ksenofobičnost. Prema Džibovom uverenju, Zapadu je Istok bio potreban

[65] Najbolji opšti opis političkih, socijalnih, ekonomskih i kulturalnih aspekata ovog perioda može se naći u Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, prev. Jean Stewart (New York: Praeger Publishers, 1972).

kao predmet proučavanja zato što oslobađa duh sterilne specijalizacije, umanjuje bedu izrazito provincijalne i nacionalističke usredsređenosti na sebe, povećava mogućnost da se shvati šta je stvarno središnji problem u proučavanju kulture. Ako se u ovoj novonastajućoj dijalektici kulturalne samosvesti Orijent pojavljuje više kao partner, to se, na prvom mestu, događa zbog toga što Orijent danas više nego ranije predstavlja izazov, a na drugom zato što Zapad ulazi u relativno novu fazu krize kulture, krize koja je delimično izazvana smanjivanjem zapadnog sizerenstva nad ostatkom sveta.

Stoga ćemo u najboljim rezultatima koje je orijentalizam postigao tokom ratnog perioda – a koje reprezentuju impresivne karijere Masinjona i samog Džiba – naći elemente svojstvene i najboljoj humanističkoj nauci tog perioda. Zato zbirni stav o kojem sam ranije govorio može da se posmatra kao orijentalistički ekvivalent pokušajima čisto zapadnih humanističkih nauka da razumeju kulturu *kao celinu*, antipozitivistički, intuitivno, saosećajno. I orijentalisti i ne-orijentalisti počinju sa osećanjem da zapadna kultura prolazi kroz važnu fazu, čija je glavna crta kriza koju su joj nametnule pretnje kakve su varvarstvo, uska zainteresovanost za tehniku, moralna suvoparnost, kreštavi nacionalizam i tako dalje. Ideja, recimo, da se koriste specifični tekstovi, da se ide od specifičnog ka opštem (da se razume čitav život u tom periodu, pa u skladu s tim i život kulture) zajednička je zapadnim humanističkim misliocima koji su našli inspiraciju u Vilhelmu Diltaju, koliko i vrhunskim naučnicima orijentalistima kakvi su Masinjon i Džib. Projekt revitalizovanja filologije – kakav nalazimo kod Kurcijusa, Foslera, Auerbaha, Špicera, Gundolfa, Hofmanstala[66] – ima stoga svoj pandan u podsticajima koje su Masinjonova proučavanja onoga što je on zvao mističkim leksikonom, rečnikom islamske pobožnosti itd. imala na striktno tehničku orijentalističku filologiju.

No, postoji još jedna, zanimljivija veza između orijentalizma u ovoj fazi njegove istorije i evropske nauke o čoveku (*sciences de l'homme*), odnosno onoga što Nemci zovu *Geisteswissenschaften* tog vremena. Moramo, najpre, da primetimo da su ne-orijentalističke kulturalne studije bile nužno osetljivije na pretnje koje su humanističkoj kulturi stizale iz područja samouveličavajuće, amoralne tehnike specijalizacije, koju je, bar delimično, reprezentovalo narastanje fašizma u Evropi. Zahvaljujući toj osetljivosti, zanimanja koja su postojala tokom ratnog perioda produžila su se i u periodu posle Drugog svetskog rata. Rečito akademsko i lično svedočanstvo ove osetljivosti može se naći u značajnom delu *Mimesis* Eriha Auerbaha i u poslednjim metodološkim refleksijama koje je Auerbah dao kao *filolog*.[67] Auerbah nam kaže da je *Mimesis* napisan za vreme njegovog izgnanstva u Turskoj i da mu je cilj bio da u širokom rasponu *sagleda* razvoj zapadne kulture u gotovo poslednjem trenutku kad je ta kultura još posedovala integritet i civilizacijsku koherenciju; zato je on stavio sebi u zadatak da napiše opšte delo zasnovano na specifičnoj tekstualnoj analizi, i to tako da prikaže principe zapadnog književnog predstavljanja u svoj njihovoj raznolikosti, bogatstvu i plodnosti. Cilj je bila sinteza zapadne kulture, pri čemu je sama sinteza imala isti značaj kao i čin pravljenja sinteze, a to je, verovao je Auerbah, omogućio "pozni buržoaski humanizam".[68] Separatna partikularnost tako se pretvorila u visoko posredovani simbol svetsko-istorijskog procesa.

---

[66] Koristan izveštaj o intelektualnom projektu, koji nadahnjuje njihova dela može se naći u Arthur R. Evans, Jr., ed., *On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1970).

[67] Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard. R. Trask (1946; reprint ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968) i *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trans. Ralp Manheim (New York: Bollingen Books, 1965).

[68] Erich Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*", trans. M. and E. W. Said, *Centennial Review* 13, no. 1 (Winter 1969): 11.

Za Auerbaha je – i ta činjenica neposredno je relevantna za orijentalizam – jednako važna bila i humanistička tradicija bavljenja stranom nacionalnom kulturom ili književnošću. Auerbahov primer bio je Kurcijus, čije je veličanstveno delo svedočilo o njegovom svesnom izboru da se kao Nemac profesionalno posveti romanskim književnostima. Nije zato Auerbah uzalud okončao svoja pozna razmišljanja karakterističnim citatom iz *Didaskalikona* Igoa od Sent Viktora (*Didascalicon*): "Čovek koji veruje da je njegova domovina slatka još uvek je nežni početnik; onaj kojem je svako tle njegovo rođeno već je jak; ali savršen je onaj kojem je čitav svet strana zemlja."[69] Što je čovek spremniji da napusti dom svoje kulture, utoliko lakše sudi o njoj, i o čitavom svetu, s duhovnom distancom *i* velikodušnošću koji su neophodni za istinsku viziju. Utoliko lakše, takođe, procenjuje samoga sebe i strane kulture, kombinujući na isti način prisnost i distancu.

Podjednako važna i metodološki formativna kulturalna snaga bilo je i korišćenje "tipova" u socijalnim naukama. Tipovi su bili kako analitičko sredstvo, tako i način da se poznate stvari vide u novom ključu. Precizna istorija "tipa", o kojoj govore mislioci ranog dvadesetog veka, kakvi su bili Veber, Dirkem, Lukač, Manhajm i drugi koji su se bavili sociologijom znanja, dovoljno je često ispitivana:[70] no, čini mi se da nije primećeno da su studije protestantizma, judaizma i budizma odvele Vebera (možda nenamerno) na teritoriju koju su prvobitno obeležili i na koju su polagali pravo upravo orijentalisti. Tu, među svim tim devetnaestovekovnim misliocima koji su verovali da postoji ontološka razlika između istočnog i zapadnog ekonomskog (kao i religijskog) "mentaliteta" pronašao je on ohrabrenje za sebe. Iako nikada nije temeljno proučavao islam, Veber je ipak uticao na

[69] Ibid., str. 17.

[70] Na primer, H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930* (1958; reprint ed., New York: Vintage Books, 1961).

ovu oblast, uglavnom zato što su njegova zapažanja o tipu bila jednostavno "spoljašnja" potvrda mnogih kanonskih teza koje su iznosili orijentalisti, čije se ekonomske ideje nikada nisu protezale dalje od tvrdnje da su Orijentalci fundamentalno nesposobni za trgovinu i ekonomsku racionalnost. U islamistici, ovi klišei održali su se doslovno stotinama godina – dok se 1966. godine nije pojavila značajna studija *Islam i kapitalizam* Maksima Rodinsona (*Islam and Capitalism*). No, pojam tipa – orijentalnog, islamskog, arapskog ili bilo kojeg drugog – istrajava i hrani se sličnim vidovima apstrakcija, ili paradigmi, ili tipova kako ih definišu moderne društvene nauke.

U ovoj knjizi često sam govorio o osećanju otuđenosti kod orijentalista koji su se bavili kulturama – ili su živeli u kulturama – temeljno različitim od njihove. No, jedna od upadljivih razlika između orijentalizma u njegovoj islamističkoj verziji i svih drugih humanističkih disciplina, za koje Auerbahova ideja neophodne otuđenosti ima određenu vrednost, leži u tome što islamistički orijentalisti nikada nisu smatrali svoju otuđenost od islama zdravim stavom, ili stavom koji ima određene implikacije za bolje razumevanje njihove sopstvene kulture. Njihova otuđenost od islama pre je pojačavala njihovo osećanje da je evropska kultura superiorna, pogotovu kad bi njihova antipatija obuhvatala čitav Orijent, čijim je degradiranim (a obično i potencijalno opasnim) predstavnikom smatran islam. Takve tendencije – bio je takođe jedan od mojih argumenata – ugrađene su u samu tradiciju orijentalističkih proučavanja tokom devetnaestog veka, i vremenom su postale standardna komponenta najvećeg dela orijentalističkog treninga, koja se prenosila s generacije na generaciju. Uz to, verujem da je postojala velika verovatnoća da će evropski naučnici nastaviti da gledaju na Bliski Istok kroz perspektivu biblijskog "porekla", to jest kao na mesto neugrozivo uticajnog religijskog prvenstva. S obzirom na njegov poseban odnos prema hrišćanstvu koliko i prema judaizmu, islam je za orijentaliste zauvek ostao pojam (ili tip) *prvobitne* kulturalne drskosti, pojačane, prirodno, strahom da je

islamska civilizacija u svojim počecima (kao i u savremenom svetu) na neki način trajno suprotna hrišćanskom Zapadu.

Iz tih razloga, islamistički orijentalizam je između ratova delio opšte osećanje kulturalne krize kakvu su ocrtali Auerbah i ostali o kojima sam kratko govorio, a da se pri tom nije razvijao na isti način kao ostale humanističke nauke. Orijentalizam je, dakle, sačuvao osobeno polemički *religijski* stav koji je imao od početka, ostao je, takoreći, vezan za određene metodološke postulate. Njegova kulturalna otuđenost trebalo je, najpre, da se sačuva od moderne istorije i sociopolitičkih okolnosti, kao i od neophodnih revizija, koje novi podaci nameću svakom teorijskom ili istorijskom "tipu". Drugo, smatralo se da su apstrakcije koje je nudio orijentalizam (ili pre, mogućnost da se prave apstrakcije) stekle u slučaju islamske civilizacije novu vrednost; pošto se pretpostavljalo da se islam ponaša na način na koji su orijentalisti rekli da se ponaša (ne vezano za aktuelnost, nego samo za "klasične" principe), pretpostavljalo se takođe da moderni islam neće biti ništa drugo do nanovo potvrđena verzija starog, pogotovu zato što se, isto tako, pretpostavljalo da je modernitet za islam manje izazov nego uvreda. (Veoma veliki broj pretpostavki u ovom opisu ima, uzgred, za cilj da predstavi prilično ekscentrična žongliranja koja su orijentalizmu bila neophodna kako bi sačuvao svoj osobeni način posmatranja ljudske realnosti.) Najzad, ako je ambicija filologije da sintetizuje (onako kako su to shvatali Auerbah i Kurcijus) trebalo da vodi proširenju naučnikove svesti, njegovog osećanja da su ljudi braća, da su određeni principi ljudskog ponašanja univerzalni, u islamističkom orijentalizmu sinteza je vodila izoštrenom osećanju razlike između Istoka i Zapada, kakva se reflektuje u islamu.

Ja, dakle, opisujem nešto što će karakterisati islamistički orijentalizam do današnjeg dana: njegovu retrogradnu poziciju kad se uporedi s ostalim humanističkim naukama (pa čak i s drugim granama orijentalizma), njegovu opštu metodološku i ideološku zaostalost, i njegovu komparativnu izolovanost u odnosu na razvoj kako u drugim humanističkim naukama, tako i u

istorijskom, ekonomskom, socijalnom i političkom svetu.[71] Izvesna svest o tom zaostajanju u islamističkom (ili semitističkom) orijentalizmu postojala je već krajem devetnaestog veka, možda zato što je tada nekim posmatračima počelo da biva očigledno koliko je malo bilo islamistički, bilo semitistički orijentalizam uspeo da se otrese religijskog zaleđa iz kojeg je nastao. Prvi orijentalistički kongres bio je organizovan i održan u Parizu 1873. godine i drugim naučnicima je gotovo od samog početka bilo očigledno da su semitisti i islamisti, generalno govoreći, bili intelektualna margina. U izveštaju o svim kongresima koji su održani između 1873. i 1897. godine engleski naučnik R. N. Kast rekao je o semitističko-islamističkom pod-polju sledeće:

> Sastanci [kakav je ovaj održan u oblasti drevnog semitizma] odista uvećavaju orijentalističko znanje.
>
> To se ne može reći za modernu semitističku sekciju; ona je bila prepuna, ali je predmet rasprave bio od najmanjeg književnog značaja, onakav kakav bi zaokupljao duh naučnika-amatera, koji pripada staroj školi, a ne velikoj klasi "indikatora" iz devetnaestog veka. Prinuđen sam da se vraćam Pliniju kako bih našao reč. U toj sekciji nije se mogao osetiti moderni filološki niti arheološki duh, a izveštaj više liči na kongres univerzitetskih tutora iz prethodnog veka, koji su se sastajali da raspravljaju o tumačenju nekog odlomka iz grčke drame, ili o akcentuaciji samoglasnika pre nego što je zora komparativne filologije uklonila paukovu mrežu sholastičara. Je li vredelo raspravljati da li je Muhamed umeo da drži pero ili da piše?[72]

Do izvesne mere, polemički antikvarijanizam koji opisuje Kast bio je akademska verzija evropskog antisemitizma. Čak je i oznaka "moderni semitistički", koja je trebalo da obuhvati i mu-

[71] Vidi Anwar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis", *Diogenes* 44 (Winter 1963): 103-140.

[72] R. N. Cust, "The International Congresses of Orientalists", *Hellas* 6, no. 4 (1897): 349.

slimane i Jevreje (i čije poreklo leži u takozvanom polju drevnog semitizma, koje je ustanovio Renan), nosila svoj rasistički barjak na način koji je, nesumnjivo, podrazumevao izvesnu kontrolisanu razmetljivost. Nešto kasnije, Kast u svom izveštaju komentariše kako su na istom sastanku "'Arijevci' dali mnogo materijala za razmišljanje". Jasno, "Arijevac" je kontra-apstrakcija za "Semite", ali je, iz nekih razloga koje sam naveo ranije, smatrano da su takve atavističke nalepnice posebno prikladne za Semite – a istorija dvadesetog veka bogato pokazuje koliko to moralno i ljudski skupo košta ljudsku zajednicu u celini. No, u istorijama modernog antisemitizma nije bila dovoljno naglašena legitimnost koju je orijentalizam davao takvim atavističkim oznakama, niti, što je za moje ciljeve u ovoj knjizi još važnije, način na koji je ova akademska i intelektualna legitimnost opstala tokom modernog doba u diskusijama o islamu, Arapima i Bliskom Istoku. Jer, dok više nije mogućno napisati naučnu (ili čak popularnu) raspravu o "crnačkom duhu" ili o "jevrejskoj ličnosti", savršeno je mogućno upustiti se u istraživanje "islamskog duha" ili "arapskog karaktera" – ali, o tome ćemo još govoriti kasnije.

Tako, da bismo ispravno razumeli intelektualnu genealogiju međuratnog islamističkog orijentalizma – koji (bez ikakve ironije) ima najzanimljiviji i najviše zadovoljavajući oblik u karijerama Masinjona i Džiba – moramo biti kadri da razumemo razlike između zbirnog stava koji orijentalist ima prema svojoj građi i one vrste stava kojem je kulturalno veoma sličan, a koji nalazimo kod filologa kakvi su Auerbah i Kurcijus. Intelektualna kriza islamističkog orijentalizma bila je drugi aspekt duhovne krize "poznog buržoaskog humanizma"; po svojoj formi i stilu, međutim, islamistički orijentalizam je gledao na probleme ljudske vrste kao da se mogu podeliti na kategorije „orijentalnih" i „okcidentalnih". Verovalo se, zato, da oslobađanje, samoizražavanje i samo-uvećavanje ne predstavljaju za Orijentalce onakvu temu kakvu su predstavljali za Okcidentalce. Umesto toga, islamistički orijentalist izražavao je svoje ideje o islamu

kao da naglašava svoj, a pretpostavlja se – i muslimanski *otpor* promeni, uzajamnom razumevanju Istoka i Zapada, razvoju ljudi i žena od arhaičnih, primitivnih klasičnih institucija ka modernosti. Doista, to osećanje otpora promenama bilo je toliko žestoko i toliko su univerzalne bile snage koje su mu pripisivane da čitajući orijentaliste shvatamo da apokalipsa koje se treba plašiti nije uništenje zapadne civilizacije, nego pre uništenje granica koje dele Zapad od Istoka. Kada se Džib protivio nacionalizmu u modernim islamskim državama, činio je to zato što je osećao da bi nacionalizam korodirao unutrašnju strukturu zahvaljujući kojoj islam ostaje orijentalan; nego rezultat sekularnog nacionalizma bio bi da Orijent ne bude drugačiji od Zapada. No, zahvaljujući svojoj izuzetno snažnoj identifikaciji sa stranom religijom, Džib je svoje neslaganje izrazio tako da izgleda kao da govori *u ime* ortodoksne islamske zajednice. U kojoj je meri takvo zalaganje značilo povratak starim navikama orijentalista da govore u ime domorodaca, a u kojoj je meri bilo ozbiljan pokušaj da se govori u najboljem interesu islama, pitanje je čiji odgovor leži negde između dveju alternativa.

Nijedan naučnik ili mislilac nije, naravno, savršen predstavnik nekog idealnog tipa ili škole u kojoj učestvuje zahvaljujući nacionalnom poreklu ili slučajnostima istorije. No, u relativno usamljenoj i specijalizovanoj tradiciji kakva je orijentalizam, postoji, po mom mišljenju, kod svakog naučnika izvesna predstava, delom svesna, delom nesvesna, o nacionalnoj tradiciji, ako ne i o nacionalnoj ideologiji. To je posebno tačno kad je reč o orijentalizmu, pogotovu zbog direktne političke uključenosti evropskih nacija u poslove ove ili one orijentalne zemlje: smesta pomišljamo na slučaj Snouka Hurgronjea, da navedem nebritanskog i ne-francuskog naučnika čije je osećanje nacionalnog identiteta jednostavno i jasno.[73] No, čak i kad se adekvatno

[73] Vidi W. F. Wertheim, "Counter-insurgency Research at the Turn of the Century – Snouck Hurgronje and the Acheh War", *Sociologische Gids* 19 (September – December 1972).

ocene sve razlike između individualnosti i tipa (ili između pojedinca i tradicije), ipak je zanimljivo primetiti do koje su mere Džib i Masinjon *bili* reprezentativni tipovi. Možda bi bilo bolje reći da su Džib i Masinjon ispunili sva očekivanja koja su pred njih postavile njihove nacionalne tradicije, politika njihovih nacija, unutrašnja istorija njihovih nacionalnih "škola" orijentalizma.

Silvein Levi ubedljivo je izrazio razliku između dveju škola:

Politički interes koji vezuje Englesku za Indiju doprinosi da se održi neprekidni kontakt između britanskog rada i konkretne stvarnosti i čuva koheziju između predstavljanja prošlosti i prizora sadašnjosti.

Hranjena klasičnom tradicijom, Francuska istražuje ljudski duh kakav se manifestuje u Indiji na isti način na koji je zainteresovana za Kinu.[74]

Bilo bi suviše lako reći da ta suprotnost daje, kao rezultat, na jednoj strani delo trezveno, efikasno, konkretno, a na drugoj univerzalističko, spekulativno, briljantno. No suprotnost služi da osvetli dve duge i izrazito uspešne karijere koje su, svaka za sebe, do šezdesetih godina dominirale u francuskom i angloameričkom islamističkom orijentalizmu; ako dominacija ima ikakvog smisla, onda je to zato što se svaki naučnik oslanja na samosvesnu tradiciju i radi u okviru samosvesne tradicije čija ograničenja (ili granice, govoreći intelektualno i politički) mogu da se opišu onako kako ih je napred opisao Levi.

Džib je rođen u Egiptu, Masinjon u Francuskoj. Obojica će postati duboko religiozni ljudi, proučavaoci ne toliko društva koliko religijskog života u društvu. Obojica su, takođe, bili duboko svetovno orijentisani; jedno od njihovih najvećih dostignuća bilo je što su tradicionalnu akademsku nauku stavili na raspolaganje modernom političkom svetu. No, opseg njihovog

[74] Sylvain Lévi, "Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme", u *Mémorial Sylvain Lévi*, str. 116.

dela – gotovo bi se moglo reći, njegova tekstura – u velikoj meri se razlikuje, čak i ako uzmemo u obzir očigledne različitosti u njihovom školskom i religijskom obrazovanju. U svojoj celoživotnoj posvećenosti al-Haladžovom delu – "čije tragove", rekao je Džib u svome nekrologu za Masinjona 1962. godine, "on nije prestao da istražuje u potonjoj islamskoj književnosti i pobožnosti" – gotovo neograničen krug istraživačkih tema vodio je Masinjona praktično svuda, i on je svuda nalazio svedočanstvo za "l'esprit humaine à travers l'espace et le temps" (ljudski duh kroz prostor i vreme). Stvarajući *oeuvre* koji se osvrtao na "svaki aspekt i područje savremenog muslimanskog života i misli", Masinjonovo prisustvo u orijentalizmu predstavljalo je stalan izazov njegovim kolegama. Džib se svakako divio načinu – iako je konačno od njega odstupio – na koji je Masinjon istraživao

teme koje su uspevale da povežu duhovni život muslimana i katolika [i omogućavale mu da nađe] podudarne elemente u njihovom obožavanju Fatime i, u skladu s tim, posebno polje zanimanja u proučavanju mnogih manifestacija šiitske misli, ili pak u zajednici avramovskog porekla i temama kakve su sedam spavača. Njegovi tekstovi o ovim stvarima stekli su, zahvaljujući svojstvima koja je on u njih uneo, trajan značaj za islamističke studije. Ali upravo zbog tih svojstava, one su, da tako kažemo, podeljene na dva registra. Jedan je uobičajena ravan objektivne akademske nauke, koja nastoji da osvetli prirodu date pojave majstorskom upotrebom utvrđenih sredstava akademskog istraživanja. Drugi je ravan u kojoj individualno intuicioniranje duhovnih dimenzija apsorbuje i transformiše objektivne podatke i razumevanje. Nije uvek bilo lako povući liniju razdvajanja između one prve i transfiguracije koja je proizlazila iz bogatstva njegove vlastite ličnosti.

Ovde se nagoveštava da je verovatnije da će proučavanje "obožavanja Fatime" privući katolike pre nego protestante, ali nema sumnje da je Džib gajio podozrenje prema svakome ko je zamutio razliku između "objektivne" nauke i one zasnovane na (makar i elaboriranom) "individualnom intuicioniranju duhovnih dimenzija". Džib je, međutim, bio u pravu kad je u slede-

ćem pasusu svog nekrologa priznao Masinjonovu "plodnost" duha u veoma različitim poljima kakva su "simbolizam muslimanske umetnosti, struktura muslimanske logike, zamršenost srednjovekovnih finansija i organizacija zanatskih korporacija"; a bio je u pravu i neposredno potom, kad je Masinjonovo rano interesovanje za semitske jezike okarakterisao kao nešto što daje podsticaj "eliptičkim studijama koje su neupućenima mogle izgledati gotovo kao takmac misterijama drevne hermetike." Ipak, Džib završava velikodušnom napomenom, primećujući da je

> za nas, lekcija koju je on svojim primerom dao orijentalizmu svoje generacije ležala u tome da čak ni klasični orijentalizam nije više adekvatan bez izvesnog stepena posvećenosti vitalnim snagama koje su dale značenje i vrednost različitim aspektima istočnjačkih kultura.[75]

To je, svakako, bio najveći Masinjonov doprinos i istina je da se u današnjoj francuskoj islamologiji (kako je ponekad zovu) razvila tradicija izjednačavanja s "vitalnim snagama" koje oblikuju "istočnjačku kulturu"; treba pomenuti samo izvanredna dostignuća naučnika kakvi su Žak Berk, Maksim Rodinson, Iv Lakost, Rože Arnaldes – čiji se pristup i intencije veoma razlikuju – pa da shvatimo koliko je značajan bio izvorni primer Masinjona, koji je nepogrešivo ostavio intelektualni pečat na svima njima.

No, odabirajući da svoje komentare gotovo anegdotski usmeri na Masinjonove različite snage i slabosti, Džib propušta da uoči očigledne stvari o Masinjonu, stvari koje ga toliko razlikuju od Džiba, a ipak ga, kad se uzmu u celini, čine zrelim simbolom ključne struje razvoja u francuskom orijentalizmu. Jedna od njih je Masinjonovo lično zaleđe, koje sasvim lepo ilustruje prostu istinu Levijevog opisa francuskog orijentalizma. Sama ideja o "un esprit humain" bila je nešto manje-više strano

[75] H. A. R. Gibb, "Louis Massignon (1882-1962)", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1962), str. 120, 121.

intelektualnom i religijskom zaleđu iz kojeg se razvio Džib, kao i toliki drugi moderni britanski orijentalisti: u Masinjonovom slučaju, pojam "esprit", kao estetička, koliko i religijska, moralna i istorijska realnost, bio je nešto čime je Masinjon, po svoj prilici, bio hranjen od detinjstva. Njegova porodica prijateljevala je s ljudima kakav je bio Usimans, i gotovo u svemu što je Masinjon napisao očigledno je njegovo rano obrazovanje u intelektualnom ambijentu, kao i ideje poznog simbolizma, pa čak i posebna vrsta katolicizma (i Sufi misticizma) za koji se zanimao. Nema škrtosti u Masinjonovom delu, koje je napisano jednim od velikih francuskih stilova ovog veka. Njegove ideje o ljudskom iskustvu izobilno se služe delom mislilaca i umetnika čiji je bio savremenik i upravo širina kulturalnog opsega samog njegovog stila stavlja ga u kategoriju sasvim različitu od Džibove. Njegove rane ideje potiču iz perioda takozvane estetske dekadencije, ali duguju i ljudima kakvi su bili Bergson, Dirkem i Mos. Njegov prvi dodir s orijentalizmom bio je preko Renana, čija je predavanja slušao kao mladić; studirao je i kod Silvena Levija, a prijateljevao s ljudima kao Pol Klodel, Gabrijel Bunur, Žak i Raisa Mariten i Šarl de Fuko. Kasnije je pokazao da je kadar da se pozabavi i delima iz relativno novih oblasti, kakve su urbana sociologija, strukturalna lingvistika, psihoanaliza, savremena antropologija i moderna istorija. Njegovi eseji, da i ne pominjemo monumentalnu studiju o al-Haladžu, bez napora su se oslanjali na celokupni korpus islamske književnosti; zahvaljujući svojoj zbunjujućoj erudiciji i gotovo prisnoj ličnosti, ponekad je delovao kao naučnik kojeg je izmislio Horhe Luis Borhes. Bio je veoma osetljiv za "orijentalne" teme u evropskoj književnosti"; to je bilo i jedno od Džibovih interesovanja, ali za razliku od Džiba, Masinjona nisu prvenstveno privlačili ni evropski pisci koji su "razumeli" Orijent, ni evropski tekstovi koji su predstavljali nezavisnu umetničku potvrdu onoga što će otkriti kasniji naučnici orijentalisti (recimo, Džibovo zanimanje za Skota kao izvor za proučavanje Saladina). Masinjonov "Orijent" bio je u potpunosti u skladu sa svetom Sedam spavača

ili avramovskih molitvi (to su dve teme koje je Džib izdvojio kao distinktivna obeležja Masinjonovog neortodoksnog shvatanja islama): nekonvencionalan, malo čudan, u potpunosti adekvatan blještavim interpretativnim darovima koje je Masinjon uneo u njega (i koji su, na izvestan način, od njega načinili predmet istraživanja). Ako je Džib voleo Skotovog Saladina, Masinjon je gajio simetričnu sklonost prema Nervalu, kao samoubici, *poète maudit* (ukletom pesniku), psihološkoj neobičnosti. To ne znači da je Masinjon u suštini bio proučavalac prošlosti; naprotiv, on je bio glavna pojava u islamsko-francuskim odnosima, u politici koliko i u kulturi. Očigledno je bio strastan čovek, koji je verovao da se u svet islama može prodreti ne isključivo naukom, nego posvećivanjem svim njegovim aktivnostima, od kojih nije najmanje važan bio svet istočnog hrišćanstva, subsumiran pod islam, svet čiju je jednu od podgrupa, Bratstvo Badalja, Masinjon iskreno podsticao.

Zbog velikog Masinjonovog književnog talenta, njegovo naučno delo ponekad je delovalo kao ćudljiva, preterano kosmopolitska i često privatna spekulacija. Taj utisak je pogrešan i u stvari retko kad tačno opisuje njegovo pisanje. Masinjon je namerno želeo da izbegne ono što je zvao "l'analyse analytique et statique de l'orientalisme"[76] (analitičkom i statičkom analizom orijentalizma), neku vrstu inertnog gomilanja izvorâ, poreklâ, dokazâ, evidencije o određenom islamskom tekstu ili problemu. Svuda je pokušavao da koliko je god mogućno uključi kontekst jednog teksta ili problema, da ga oživi, da bezmalo iznenadi čitaoca letimičnim uvidima dostupnim svakome ko je, nalik Masinjonu, spreman da prekorači granice pojedinačne discipline i tradicije, kako bi stigao do ljudskog srca svakoga teksta. Nijedan moderni orijentalista – a svakako ne Džib, koji mu je po

[76] Louis Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Beirut: Dar-el-Maaref, 1963), 3: 114. Koristim se kompletnom bibilografijom Masinjonovog dela, koju je načinio Moubarac: *L'Oeuvre de Louis Massignon* (Beirut: Éditions Cénacle libanais, 1972-1973).

dometima i uticaju bio najbliži – ne bi mogao s takvom lakoćom (i tačnošću) da se u istom eseju poziva na mnoštvo islamskih mistika i na Junga, Hajzenberga, Malarmea i Kjerkegora; i veoma je mali broj orijentalista imao toliko širok zahvat da obuhvati i konkretno političko iskustvo, o kojem je Masinjon bio kadar da govori 1952. u svom eseju "Okcident ispred Orijenta: prednost jednog kulturalnog rešenja" ("L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle"[77]). A ipak je njegov intelektualni svet bio jasno definisan. Imao je zaokruženu strukturu, nepromenljivu od početka do kraja njegove karijere, i uprkos gotovo neuporedivo bogatom krugu tema i referenci, vezivao se za korpus bazično nepromenjenih ideja. Ukratko ćemo opisati strukturu i navesti ideje o kojima je reč.

Za polaznu tačku Masinjon je uzeo postojanje triju avramovskih religija, među kojima je islam Ismailova religija, monoteizam naroda isključenog iz božanskog obećanja datog Isaku. Zato je islam religija otpora (Bogu, koji je otac, i Hristu, koji je otelotvorenje), koja u sebi čuva tugu koja je započela Agarinim suzama. Arapski je, zbog toga, jezik suza, baš kao što pojam *džihada* u islamu (Masinjon eksplicitno kaže da je to epska forma u islamu, koju Renan nije bio kadar ni da uoči, ni da razume) ima važnu intelektualnu dimenziju, čija je misija rat protiv hrišćanstva i judaizma kao spoljašnjih neprijatelja, i protiv jeresi kao unutrašnjeg neprijatelja. No, Masinjon je verovao da je kadar da unutar islama izdvoji tip jedne protiv-struje, otelovljene u misticizmu, put prema božanskoj milosti; proučavati nju, postalo je njegova glavna intelektualna misija. Osnovno svojstvo misticizma bio je, svakako, njegov subjektivni karakter, čije su neracionalne pa čak i neobjašnjive tendencije išle u smeru singularnog, individualnog, trenutnog iskustva učestvovanja u božanskom. Svekoliki Masinjonov izvanredan rad u oblasti misticizma bio je zato pokušaj da se opiše itinerer dušâ koje se

[77] Massignon, "L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle", u *Opera Minora*, 1: 208-223.

oslobađaju ograničavajućeg konsenzusa koji im je nametnula ortodoksna islamska zajednica, ili Suna. Iranski mistik bio je neustrašiviji od arapskog, delimično i zato što je bio arijevac (Masinjon je staru devetnaestovekovnu podelu na "arijevski" i "semitski", kao i legitimnost Šlegelove binarne opozicije između dve jezičke porodice[78] smatrao obavezujućom), a delimično zato što je on sam bio čovek koji je tražio Savršenstvo; arapski mistik je, po Masinjonovom shvatanju, naginjao onome što Vardenburg zove testimonijalnim monizmom. Egzemplarna figura za Masinjona je bio al-Haladž, koji je tražio oslobađanje za sebe izvan ortodoksne zajednice, zahtevajući, i konačno dobivši, upravo ono raspeće koje je islam kao celina odbacio; Muhamed je, prema Masinjonu, namerno odbio mogućnost koja mu je ponuđena da premosti jaz koji ga razdvaja od boga. Al-Haladžovo dostignuće sastojalo se zato u tome što je, nasuprot suštini islama, postigao mistično jedinstvo s bogom.

Ostatak ortodoksne zajednice živi u stanju koje Masinjon zove "soif ontologique" – ontološka žeđ. Bog se čoveku pokazuje kao vrsta odsustva, odbijanja da bude prisutan, ali svest revnosnog muslimana o njegovoj podređenosti božjoj volji (islam) podstiče ljubomorno osećanje božje transcendencije i neprihvatanje bilo koje vrste idolatrije. Sedište ovih ideja je, prema Masinjonu, "srce očišćeno od greha", koje, dok ga drži testimonijalna muslimanska strast, može, kao u slučaju mistika poput al-Haladža, da zahvati i plamen božanske strasti ili ljubavi prema bogu. U oba slučaja, božansko transcendentalno jedinstvo (*tawhid*) je nešto što revnosni musliman postiže i razumeva bilo svedočeći o tome, ili kroz mističnu ljubav prema bogu: a to, pisao je Masinjon u složenom eseju, definiše "intenciju" islama.[79] Masinjonove simpatije, jasno je, stoje na strani mističke vokacije u islamu, koliko zbog njene bliskosti s njegovim

[78] Ibid, str. 169.

[79] Vidi Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, str. 147, 183, 186, 192, 211, 213.

vlastitim temperamentom revnosnog katolika, toliko i zbog njenog disruptivnog uticaja unutar ortodoksnog tela vere. Masinjon ima sliku o islamu kao o religiji koja je neprestano zabavljena svojim odbacivanjima, zakašnjenjima (u odnosu na ostale avramovske vere), komparativno jalovim osećanjem svetovne realnosti, svojim masivnim strukturama odbrane protiv "psihičke komocije" od one vrste koju praktikuju al-Haladž i ostali Sufi mistici, svojom usamljenošću kao jedinom preostalom "orijentalnom" religijom u okviru tri velika monoteizma.[80]

No, tako očigledno strog pogled na islam, sa njegovim "invariants simples"[81], jednostavnim varijantama, (posebno u tako raskošnoj misli kao što je Masinjonova) nije, s njegove strane, sadržavao nikakvo duboko neprijateljstvo. Čitajući Masinjona, iznenađuje nas njegovo insistiranje na potrebi da se čita kompleksno – to je nalog u čiju apsolutnu ozbiljnost nije moguće sumnjati. On je 1951. godine pisao da njegova vrsta orijentalizma nije "ni une manie d'exotisme, ni un reniement de l'Europe, mais une mise au niveau entre nos méthodes de reherches et les traditions vécues d'antiques civilisations"[82] (ni manija za egzotikom, ni izdaja Evrope, već izjednačavanje naših metoda istraživanja i proživljenih tradicija drevnih civilizacija). Primenjen u čitanju arapskog ili islamskog teksta, taj vid orijentalizma stvarao je gotovo zapanjujuće inteligentna tumačenja; bilo bi budalasto ne poštovati čistu genijalnost i novinu Masinjonovog duha. No, u njegovoj definiciji njegovog orijentalizma našu pažnju moraju privući dve fraze:"nos méthodes de recherhes" (naši metodi istraživanja) i "les traditions vécues d'antiques civilisations" (proživljene tradicije drevnih civilizacija). Ono što je uradio, Masinjon je shvatao kao sintezu dva grubo suprotstavljena kvantiteta; no, mora da nam zasmeta čudnovata asimetri-

[80] Massignon, *Opera Minora*, 1: 227.

[81] Ibid, str. 355.

[82] Citat iz Masinjonovog eseja o Biruni u Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, str. 225.

ja među njima, a ne samo puka činjenica opozicije između Evrope i Orijenta. Masinjon implicira da suština razlike između Istoka i Zapada leži u razlici između modernosti i drevne tradicije. I odista, u njegovim spisima o političkim i savremenim problemima, gde se na najneposredniji način mogu videti ograničenja Masinjonovog metoda, opozicija Istok-Zapad ispoljava se na najčudniji način.

U svom najboljem vidu, Masinjonova vizija susreta Istoka i Zapada pripisivala je veliku odgovornost Zapadu zbog njegove invazije na Istok, njegovog kolonijalizma, njegovih neprestanih napada na islam. Masinjon je bio neumorni borac za muslimansku civilizaciju i, kako svedoče njegovi mnogobrojni eseji i pisma posle 1948, za palestinske izbeglice, branitelj prava arapskih muslimana i hrišćana u Palestini i protiv cionizma, protiv onoga što je, pozivajući se na nešto što je rekao Aba Eban, uvredljivo nazvao izraelskim "buržoaskim kolonijalizmom".[83] No, okvir u koji je Masinjon postavio svoju viziju vezivao je, takođe, islamski Orijent za jedno suštinski drevno vreme, a Zapad za modernost. Kao Robertson Smit, Masinjon nije smatrao Orijentalca modernim čovekom nego Semitom; ta reduktivna kategorija imala je snažan uticaj na njegovu misao. Kad je, recimo, 1960. godine zajedno sa Žakom Berkom, svojim kolegom u Collège de France, objavio u *Esprit* dijalog o "Arapima", videlo se da je dobar deo vremena proveden u raspravi da li se najbolji način da se gleda na problem savremenih Arapa sastoji u tome da se jednostavno kaže da je arapsko-izraelski sukob u stvari *semitski* problem. Berk je pokušao da blago prigovori i da usmeri Masinjona prema mogućnosti da su Arapi, kao i većina sveta, prošli kroz nešto što je on zvao "antropološkom varijacijom": Masinjon je ne razmišljajući odbacio taj pojam.[84] Uprkos svome dubokom humanizmu, njegovi stalni napori da razume palestinski sukob i izveštava o njemu nikada nisu izašli iz okvira

[83] Massignon, *Opera Minora*, 3: 526.
[84] Ibid, str. 610-611.

spora između Isaka i Ismaila ili, ukoliko je reč o njegovom sporu sa Izraelom, iz okvira tenzije između judaizma i hrišćanstva. Kada su cionisti okupirali arapske gradove i sela, uvređena su bila Masinjonova religijska osećanja.

Evropa, a Francuska posebno, shvatane su kao *savremene* realnosti. Delimično zbog svog prvog političkog susreta sa Britancima tokom Prvog svetskog rata, Masinjon nikako nije mario Englesku i englesku politiku; Lorens i njemu slični reprezentovali su suviše kompleksnu politiku kojoj se on, Masinjon, protivio u komunikaciji sa Fejsalom. "Je cherchais avec Faysal... à pénétrer dans le sens même de sa tradition à lui" (Pokušavao sam sa Fejsalom... da prodrem u sam smisao njegove tradicije). Britanci su, kako je izgledalo, reprezentovali "ekspanziju na Orijent, amoralnu ekonomsku politiku i zastarelu filozofiju političkog uticaja.[85] Francuzi su bili više moderni ljudi, koji su se obavezali da sa Orijenta donesu ono što su sami izgubili od spiritualnosti, tradicionalnih vrednosti i sličnih dobara. Masinjonovo ulaganje u ovakav način gledanja nastupilo je, čini mi se, kao posledica čitave devetnaestovekovne tradicije koja je Orijent smatrala terapeutskim za Zapad, tradicije čija se najranija skica može naći kod Kinea. Kod Masinjona, ona je bila povezana s osećanjem hrišćanskog sažaljenja:

> Kad je reč o Orijentalcima, treba da se vratimo onoj nauci saosećanja, onoj "participaciji" čak i u konstrukciji njihovog jezika i njihove mentalne strukture, u kojoj doista treba da učestvujemo: jer, u krajnjoj liniji, ta nauka svedoči ili o istinama koje su i naše, ili o istinama koje smo izgubili i koje moramo da povratimo. I najzad, jer je u suštini sve što postoji na određeni način dobro, a ti jadni kolonizovani narodi ne postoje samo nas radi, nego u sebi i za sebe [*en soi*].[86]

[85] Ibid, str. 212. Takođe str. 211 u vezi s drugim napadom na Britance i str. 423-427 u vezi s njegovom procenom Lorensa.
[86] Navedeno u Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, str. 219.

Ipak, Orijentalac, *en soi*, nije bio kadar da ceni i razume sebe. Delimično zbog onoga što mu je učinila Evropa, izgubio je svoju religiju i svoju *philosophie* ; muslimani su u sebi imali "un vide immense" (bezgraničnu prazninu); bili su skloni anarhiji i samoubistvu. Francuska je, tako, stekla obavezu da potpomogne čežnju muslimana da brane svoju tradicionalnu kulturu, vladavinu svog dinastičkog života i baštinu vernika.[87]

Nijedan naučnik, čak ni Masinjon, ne može se odupreti pritisku svoje nacije ili naučne tradicije u kojoj radi. U velikom delu onoga što je rekao o Orijentu i njegovom odnosu s Okcidentom, Masinjon je, reklo bi se, brusio a ipak ponavljao ideje drugih francuskih orijentalista. Moramo, međutim, dopustiti da rafinman, lični stil, individualni genij može konačno da prevaziđe politička ograničenja koja bezlično operišu kroz tradiciju i nacionalni ambijent. Čak i tako, u Masinjonovom slučaju moramo takođe da uočimo da su, u jednom smeru, njegove ideje o Orijentu ostale temeljno tradicionalne i orijentalističke, uprkos njihovoj ličnoj boji i upečatljivoj ekscentričnosti. Po Masinjonu, islamski Orijent bio je spiritualan, semitski, tribalistički, radikalno monoteistički, ne-arijevski: pridevi podsećaju na katalog antropoloških deskripcija iz poznog devetnaestog veka. Relativno zemna iskustva rata, kolonijalizma, imperijalizma, ekonomskog pritiska, ljubavi, smrti, kulturne razmene, u Masinjonovim očima kao da su uvek propuštana kroz metafizičko, u krajnjoj liniji dehumanizovano sočivo: ona su evropska, orijentalna, okcidentalna, arijevska, i tako dalje. Te kategorije strukturisale su njegov svet i davale onome što je govorio neku vrstu dubokog smisla – bar u njegovim očima. U drugom smeru, među individualnim i beskrajno detaljnim idejama o naučnom svetu, Masinjon je sebi izmanevrisao put u posebnu poziciju. Rekonstruisao je i branio islam od Evrope, na jednoj strani, i od njegove vlastite ortodoksije, na drugoj. Ta intervencija na terenu Orijenta, u liku animatora i zaštitnika – a upravo je o intervenciji reč – simbolizovala je njegovo vlastito prihvatanje različitosti Orijenta, kao i njegove napore da ga promeni u ono što bi on želeo. S tom motivacijom, volja da se Orijent upozna, i da se upozna njemu samom u prilog, bila je kod Masinjona veoma jaka. Njegov al-Haladž savršeno reprezentuje tu volju. Nesrazmerna važnost koju je Masinjon pripisao al-Haladžu označava najpre naučnikovu odluku da promoviše jednu figuru iznad njene kulture, i drugo – činjenicu da je al-Haladž počeo da reprezentuje stalni izazov, koji čak može da iritira zapadnog hrišćanina, za kojeg verovanje nije bilo (i možda nije ni moglo da bude) ekstremno samožrtvovanje kakvo je bilo za Sufi. U oba slučaja, Masinjonov al-Haladž je doslovno trebalo da otelotvoruje, inkarnira vrednosti koje je doktrinarni sistem islama stavio van zakona, sistem koji je sam Masinjon opisao uglavnom zato da bi ga poništio preko al-Haladža.

[87] Ibid, str. 218-219.

Ipak, ne treba odmah da kažemo kako je Masinjonovo delo naopako, ili kako je njegova najveća slabost što je pogrešno reprezentovao islam kakvom bi bio privržen "prosečan" ili "običan" musliman. Jedan istaknuti muslimanski naučnik argumentovao je upravo u prilog ovoj poslednjoj poziciji, iako njegov argument nije imenovao Masinjona kao onoga od koga potiče uvreda.[88] Ma koliko bili skloni da se identifikujemo s ovom tezom – pošto je, kao što ova knjiga nastoji da pokaže, islam temeljno pogrešno reprezentovan na Zapadu – stvarno je pitanje može li uopšte postojati istinita reprezentacija bilo čega, ili je svaka reprezentacija, zato što je reprezentacija, pre svega smeštena u jezik, a zatim u kulturu, institucije i politički ambijent onoga koji reprezentuje. Ako je ova poslednja alternativa ispravna (kao što verujem da jeste), onda moramo biti pripravni da prihvatimo činjenicu da je reprezentacija *eo ipso* implicira-

[88] Vidi A. L. Tibawi,"English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I", *Islamic Quarterly* 8, nos. 1, 2 (January-June 1964): 25-44; "Part II", *Islamic Quarterly* 8, nos 3, 4 (July-December 1964): 73-88.

na, upletena, smeštena, isprepletena sa mnoštvom drugih stvari pored "istine", koja je i sama reprezentacija. Ovo nas metodološki mora navesti da posmatramo reprezentacije (ili pogrešne reprezentacije – distinkcija je u najboljem slučaju pitanje stepenovanja) kao smeštene u zajedničko polje koje za njih ne definiše jedino neki inherentan zajednički subjekt, nego i neka zajednička istorija, tradicija, univerzum diskursa. Unutar tog polja, koje ne može kreirati pojedinačni naučnik, nego ga svaki naučnik nasleđuje i nalazi u njemu svoje mesto, individualni istraživač daje svoj doprinos. Takvi doprinosi, čak i kad potiču od izuzetnih genija, predstavljaju strategije novog raspoređivanja građe unutar respektivnog polja; čak i naučnik koji otkriva izgubljeni rukopis pokazaće "pronađeni" tekst u kontekstu koji je već pripremljen za njega, jer u tome leži pravi smisao *pronalaženja* novog teksta. Otuda svaki pojedinačni doprinos najpre izaziva promene unutar polja, a zatim uspostavlja novu stabilnost, na taj način što će postavljanje novog kompasa na površinu na kojoj već postoji dvadesetak kompasa najpre proizvesti podrhtavanje igala, a zatim novu konfiguraciju.

Reprezentacije orijentalizma u evropskoj kulturi formiraju ono što bismo mogli zvati diskursnom konzistencijom, konzistencijom koja može da pokaže ne samo istoriju nego i materijalno (i institucionalno) prisustvo. Kao što sam rekao u vezi s Renanom, takva konzistencija bila je oblik kulturalne prakse, sistem mogućnosti da se daju iskazi o Orijentu. Ne želim da kažem da ovaj sistem netačno reprezentuje neku suštinu Orijenta – u koju ni na trenutak ne verujem – nego da operiše onako kako je to svojstveno reprezentacijama – radi određenog cilja, u skladu s određenom tendencijom, u specifičnom istorijskom, intelektualnom, čak ekonomskom kontekstu. Drugim rečima, reprezentacije imaju svoju svrhu, one su najčešće efikasne, one obavljaju jedan ili mnogo zadataka. Reprezentacije su formacije, ili, kako je Rolan Bart rekao za sve jezičke operacije, one su deformacije. Orijent je u Evropi kao reprezentacija formiran – ili deformisan – na osnovu sve specifičnije osetljivosti za geo-

grafski region zvani "Istok". Specijalisti za ovaj region obavljaju svoj posao u vezi s njim zato što, moglo bi se reći, njihova profesija, njihovo svojstvo orijentaliste, vremenom zahteva da svome društvu prezentiraju slike Orijenta, znanje o tom području, razumevanje tog područja. Do vrlo visokog stepena, orijentalista snabdeva svoje društvo reprezentacijama Orijenta *(a)* koje nose njegov specifični pečat, *(b)* koje ilustruju njegovu koncepciju o tome šta Orijent može ili treba da bude, *(c)* koje svesno dovode u pitanje shvatanje nekog drugog o Orijentu, *(d)* koje snabdevaju orijentalistički diskurs onim što u tom trenutku njemu, reklo bi se, najviše nedostaje i *(e)* koje odgovaraju određenim kulturalnim, profesionalnim, nacionalnim, političkim i ekonomskim zahtevima epohe. Videće se da je uloga pozitivnog znanja, iako nikada neće biti odsutna, daleko od apsolutne. Pre je "znanje" – nikada sirovo, neposredovano ili prosto objektivno – onaj element koji se *distribuira*, i redistribuira preko pet navedenih atributa orijentalističke reprezentacije.

Viđen na taj način, Masinjon je manje mitologizovani "genije", a više neka vrsta sistema za proizvođenje određenih iskaza, raspršenih unutar velike mase diskurzivnih formacija, koje zajedno obrazuju arhiv, ili kulturalnu građu njegovog vremena. Ne mislim da, priznajući ovo, dehumanizujemo Masinjona, niti da ga redukujemo na subjekt vulgarnog determinizma. Nasuprot tome, videćemo kako je ovo veoma ljudsko biće imalo, i bilo kadro da u još većoj meri stekne kulturalni i produktivni kapacitet koji je u sebi nosio jednu institucionalnu, ekstra-humanu dimenziju: i sigurno da upravo tome mora da teži konačno ljudsko biće, ako ne želi da se zadovolji čisto smrtnim prisustvom u svom vremenu i prostoru. Kad je rekao "nous sommes tout des Sémites" (svi smo mi Semiti), Masinjon je ukazao na opseg svojih ideja preko granica društva, pokazujući do koje mere njegove ideje o Orijentu mogu da prevaziđu lokalne anegdotske okolnosti u kojima se nalaze jedan Francuz i francusko društvo. Kategorija Semite hranila se Masinjonovim orijentalizmom, ali je njena snaga proizlazila iz njene tendencije

da se proširi izvan granica ove discipline, u šire polje istorije i antropologije, gde je, činilo se, imala određenu validnost i snagu.[89]

No, makar na jednom nivou su Masinjonove formulacije i reprezentacije Orijenta imale direktan uticaj, ako ne i nedvosmislenu validnost: u gildi profesionalnih orijentalista. Kao što sam napred rekao, Džibovo priznanje Masinjonovih rezultata konstituiše svest da se Masinjonom treba baviti, budući da je on (implicitno, naime) alternativa Džibovom vlastitom delu. Ja, naravno, učitavam u Džibov nekrolog stvari koje u njemu postoje samo u tragovima, a ne kao aktuelni iskazi, ali su one očigledno važne ako sad pogledamo na Džibovu vlastitu karijeru kao foliju Masinjonove. Esej u spomen Džibu, koji je Alber Urani napisao za Britansku akademiju (a koji sam pominjao nekoliko puta) zadivljujuće rezimira njegovu karijeru, njegove glavne ideje i značaj njegovog dela: nemam nikakvih sporenja s Uranijevom procenom u njenim glavnim crtama. No, nešto u njoj nedostaje, mada je taj nedostatak delimično nadoknađen u jednom manjem tekstu o Džibu, "Ser Hamilton Džib između orijentalizma i istorije", od Vilijama Polka.[90] Urani je sklon da gleda na Džiba kao na proizvod ličnih susreta, ličnih uticaja i sličnog; dok Polk, čije je opšte razumevanje Džiba daleko manje istančano od Uranijevog, vidi Džiba kao kulminaciju specifične akademske tradicije, što – da upotrebim izraz koji se u Polkovom delu ne pojavljuje – možemo nazvati akademsko-istraživačkim konsenzusom ili paradigmom.

Pozajmljena ovim dosta širokim gestom od Tomasa Kuna, ta ideja je bila doista relevantna za Džiba, koji je, kako nas Urani podseća, na mnogo načina duboko bio ličnost institucijâ. Sve što je Džib rekao ili učinio, od njegove rane karijere u Londonu do srednjih godina na Oksfordu, do uticajnih godina kad je bio direktor Harvardskog Centra za srednjoistočne studije, nosi nepogrešivi pečat duha koji s velikom lakoćom operiše unutar etabliranih institucija. Masinjon je neizlečivo bio autsajder, Džib je bio insajder. No, obojica su dostigla sam vrhunac prestiža i uticaja u francuskom, odnosno anglo-američkom orijentalizmu. Za Džiba je Orijent bio nešto što se ne upoznaje direktno; već nešto o čemu se čita, što se proučava, o čemu se piše u okviru naučnih društava, univerziteta, naučnih konferencija. Kao i Masinjon, Džib se dičio prijateljstvom s muslimanima, ali činilo se da su to – kao i kod Lejna – korisna a ne presudna prijateljstva. Sledstveno tome, Džib je bio dinastička figura unutar akademskog okvira britanskog (a kasnije američkog) orijentalizma, naučnik čije je delo sasvim svesno demonstriralo nacionalne tendencije akademske tradicije, smeštene unutar univerzitetâ, vladâ i istraživačkih fondacija.

Jedan pokazatelj za ovo je činjenica da je Džib u svojim zrelim godinama često govorio i pisao za organizacije koje određuju politiku. Godine 1951. je, recimo, napisao esej za knjigu karakterističnog naslova, *Bliski Istok i Velike sile* (*The Near East and Great Powers*), u kojem je pokušao da objasni potrebu za širenjem orijentalnih studija u anglo-američkim programima:

... čitava situacija zapadnih zemalja u odnosu na Aziju i Afriku promenila se. Ne možemo se više oslanjati na činilac prestiža, koji je, reklo bi se, igrao veliku ulogu u predratnoj misli, niti možemo oče-

[89] "Une figure domine tous les genres [orijentalističkih dela], celle de Louis Massignon" (jedna ličnost dominira svim žanrovima orijentalizma: ličnost Luja Masinjona): Claude Cahen and Charles Pellat, "Les Études arabes et islamiques", *Journal asiatique* 261, nos. 1, 4 (1973): 104. Veoma detaljan pregled islamističko-orijentalističkog polja može se naći u: Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Éléments de bibliographie*, ed. Claude Cahen (Paris: Adrien Maisonneuve, 1961).

[90] William Polk, "Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History", *International Journal of Middle East Studies* 6, no. 2 (April 1975): 131-139. Služim se bibliografijom Džibovih dela u *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), str. 1-20.

kivati da će ljudi iz Afrike i Azije ili Istočne Evrope dolaziti k nama i učiti od nas dok smo mi udobno zavaljeni u fotelju. Moramo da učimo o njima, kako bismo naučili da radimo sa njima na način koji je bliži uzajamnosti.[91]

Oblici tog novog odnosa utvrđeni su kasnije u "Nanovo razmotrenim oblasnim studijama" ("Area Studies Reconsidered"). Studije orijentalistike trebalo je sada posmatrati ne toliko kao naučnu aktivnost, nego kao instrument nacionalne politike prema novim nezavisnim, a možda i tvrdoglavim nacijama postkolonijalnog sveta. Naoružan iznova fokusiranom svešću o svojoj važnosti za Atlantski komonvelt, orijentalista je trebalo da postane vodič za tvorce politike, poslovne ljude, sveže generacije naučnika.

U kasnijoj Džibovoj viziji nije bio najvažniji pozitivan rad jednog orijentaliste kao naučnika (recimo naučnika kakav je sam Džib bio u mladosti, kad je proučavao muslimansku invaziju na Centralnu Aziju), nego mogućnost da se taj rad iskoristi u javnom životu. Urani je to dobro opisao:

... Džibu je postalo jasno da moderne vlade i elite u svojim postupcima zanemaruju ili odbacuju njihove tradicije društvenog života i morala, i da otuda proizlaze i njihove greške. Zato je pre svega nastojao da, putem pažljivog proučavanja prošlosti, osvetli specifičnu prirodu muslimanskog društva, verovanja i kulture, koji leže u srcu tog društva. Čak je i taj problem Džib u prvi mah bio sklon da shvati kao politički.[92]

No, takva vizija ne bi bila moguća bez prilično rigorozne pripreme u Džibovom ranijem delu, te upravo njemu moramo da se okrenemo kako bismo razumeli njegove ideje. Jedan od naj-

[91] H. A. R. Gibb,"Oriental Studies in the United Kingdom", u *The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), str. 86-87.

[92] Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971", *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): str. 504.

ranijih uticaja izvršio je na njega Dankan Makdonald, iz čijeg je dela Džib nedvosmisleno izveo ideju da je islam koherentan sistem života, sistem koji je postao koherentan ne toliko zahvaljujući ljudima koji vode taj život, koliko zahvaljujući nekom korpusu doktrina, metodu religiozne prakse, ideji poretka, koji su zajednički svim muslimanima. Između naroda i "islama" očigledno je postojao dinamičan susret raznih vrsta, ali za zapadnog proučavaoca upravo je iznenadna snaga islama olakšavala razumevanje iskustva ljudi islamske vere, a ne obrnuto.

Ni Makdonald, a sledstveno tome ni Džib nikada se nisu hvatali u koštac s epistemološkim i metodološkim teškoćama koje je postavljao "islam" kao predmet (o kojem je mogućno davati široke, veoma uopštene konstatacije). Makdonald je verovao da se u islamu mogu uočiti aspekti jedne još kobnije apstrakcije, orijentalnog mentaliteta. Čitavo uvodno poglavlje njegove najuticajnije knjige (čija je važnost i za Džiba bila jednako velika), *Religiozni stav i život u islamu* (*The Religious Attitude and Life in Islam*), predstavlja zbir nedokazivih deklaracija o istočnjačkom i orijentalnom umu. Makdonald počinje rečima da je "opštepoznato i priznato, čini mi se, da je koncepcija nevidljivog mnogo neposrednija i realnija za Orijentalca nego za zapadnog čoveka". "Masivni modifikacioni elementi, koji s vremena na vreme kao da gotovo remete opšti zakon" ne remete ni njega, niti druge, podjednako obuhvatne i opšte zakone koji vladaju orijentalnim umom. "Orijentalni um suštinski se razlikuje ne po poverenju u neviđene stvari, nego po nesposobnosti da konstruiše sistem shodno viđenim stvarima". Drugi aspekt ove teškoće – koji će Džib kasnije okriviti zbog odsustva forme u arapskoj književnosti i zbog muslimanskog, suštinski atomističkog shvatanja stvarnosti – u tome je što "različitost čoveka sa Orijenta ne leži suštinski u njegovoj religioznosti, nego u odsustvu osećanja za zakon. Za njega, nema nepomerljivog poretka prirode." Ta "činjenica" nije kadra da objasni izvanredna dostignuća islamske nauke, na kojima se zasniva veliki deo zapadne nauke, ali Makdonald na to nema šta da kaže. On na-

stavlja svoj katalog: "Očigledno je da je za Orijentalca sve moguće. Natprirodno je toliko blizu da može da ga dotakne u svakom trenutku." Koliko je intenzivno "orijentalizam" angažovao Makdonalda, vidi se i po tome što će Makdonald izgraditi čitavu teoriju razlike između Istoka i Zapada na jednoj *zgodi* – naime, na istorijskom i geografskom rođenju monoteizma na Orijentu. Evo njegovog rezimea:

U *nesposobnosti*, dakle, da se život vidi kao kontinuitet, i da se vidi u celini, da se shvati da teorija života mora da pokrije sve činjenice, i u *podložnosti* da se bude savladan jednom jedinom idejom i slep za bilo šta drugo – u tome, čini mi se, leži razlika između Istoka i Zapada.[93]

Ništa od ovoga nije, naravno, osobito novo. Od Šlegela do Renana, od Robertsona Smita do T. E. Lorensa, te ideje neprestano se ponavljaju. One predstavljaju odluku o Orijentu, a nikako prirodnu činjenicu. Svako ko je, kao Makdonald i Džib, svesno ušao u profesiju zvanu orijentalizam, učinio je to na osnovu donesene odluke: da je Orijent Orijent, da je drugačiji, i tako dalje. Elaboracije, istančavanja, konsekventna artikulacija toga polja imaju stoga za cilj da podrže i produže odluku da se Orijent omeđi. Nema vidljive ironije u Makdonaldovom (ili Džibovom) shvatanju orijentalne podložnosti da se bude savladan jednom jedinom idejom; nijedan od dva proučavaoca nije, izgleda, bio kadar da shvati koliko je *orijentalizam* podložan da bude savladan jednom jedinom idejom o orijentalnoj različitosti. I nijedan od njih nije se brinuo što se tako nediferencirane oznake kao "islam" ili "Orijent" koriste kao lične imenice, s pridruženim pridevom i glagolom koji hita napred, kao da se odnose na ličnosti, a ne na platonovske ideje.

Nije zato slučajnost što je glavna Džibova tema, u gotovo svemu što je pisao o islamu i Arapima, bila tenzija između" isla-

[93] Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909), reprint ed., Beirut: Khayats Publishers, 1965), str. 2-11.

ma" kao transcendentne, silovite činjenice Orijenta i realnosti svakodnevnog ljudskog iskustva. Kao naučnik i posvećeni hrišćanin, bio je preokupiran "islamom", a ne onim (za njega) relativno trivijalnim komplikacijama koje su u islam unosili nacionalizam, klasna borba, individualizujuće iskustvo ljubavi, gneva, ljudskog rada. Osiromašujući karakter ove preokupacije nigde nije očigledniji nego u knjizi *Whither Islam?* (Vene li islam), koju je Džib priredio i za koju je 1932. godine napisao naslovni esej. (U njoj se nalazi i impresivan Masinjonov članak o severnoafričkom islamu.) Svoj zadatak Džib je shvatao kao procenu islama, njegovog aktuelnog stanja i njegovog mogućnog budućeg razvoja. U okviru takvog zadatka, individualni i očigledno različiti regioni islamskog sveta trebalo je da budu primer, a ne opovrgavanje islamskog jedinstva. Sam Džib predložio je uvodnu definiciju islama; a zatim, u završnom eseju, nastojao je da kaže nešto o njegovoj aktuelnosti i njegovoj stvarnoj budućnosti. Kao i Makdonaldu, Džibu sasvim odgovara ideja monolitnog Istoka, čiji se egzistencijalni uslovi ne mogu lako svesti na rasu ili rasnu teoriju; odlučno poričući vrednost rasnih generalizacija, Džib se uzdiže iznad onoga što je predstavljalo najpokudniju odliku pređašnjih generacija orijentalista. Džib je imao podjednako širokogrud i simpatijom ispunjen pogled na islamski univerzalizam i toleranciju, dopuštajući da različite etničke i religijske zajednice koegzistiraju mirno i demokratski unutar njegove imperije. Ima nečega od mračnog predviđanja u Džibovom izdvajanju cionista i maronitskih hrišćana kao jedinih među etničkim zajednicama u islamskom svetu koji nisu sposobni da prihvate koegzistenciju.[94]

Ali, suština Džibovog argumenta je da islam, možda zato što u krajnjoj liniji predstavlja isključivo zanimanje orijentalaca za Neviđeno, a ne za prirodu, ima krajnju prednost i dominaciju

[94] H. A. R. Gibb,"Whither Islam?" u: *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, ed. H. A. R. Gibb (London: Victor Gollancz, 1932), str. 328, 387.

nad svekolikim životom na islamskom Orijentu. Za Džiba, islam *je* islamska ortodoksija, islam *je* takođe zajednica vernika, život, jedinstvo, shvatljivost, vrednosti. On je i zakon i poredak, uprkos nedoličnim razaranjima džihadističkih i komunističkih agitatora. Od stranice do stranice Džibove knjige *Whither Islam*? saznajemo da su nove komercijalne banke u Egiptu i Siriji činjenica islama ili islamska inicijativa; škole i povećavanje stepena pismenosti takođe su činjenice islama, kao i žurnalizam, vesternizacija i intelektualna društva. Ni u jednom trenutku Džib ne govori o evropskom kolonijalizmu kad raspravlja o rastu nacionalizma i njegovim "otrovima". Da bi istorija modernog islama mogla postati shvatljivija zahvaljujući svom – političkom i nepolitičkom – otporu kolonijalizmu, nikada Džibu nije palo na pamet; baš kao što mu u krajnjoj liniji izgleda beznačajno da li su "islamske" vlade o kojima raspravlja republikanske, feudalne ili monarhističke.

"Islam" je za Džiba neka vrsta nadgradnje, ugrožene kako politikom (nacionalizam, komunistička agitacija, vesternizacija) tako i opasnim muslimanskim pokušajima mešetarenja njegovom intelektualnom suverenošću. U odlomku koji sledi možemo primetiti kako su reč *religija* i njoj srodne reči korišćene da oboje Džibovu prozu, toliko da osećamo kontrolisanu ljutnju zbog svetovnih pritisaka usmerenih na "islam":

Islam kao religija nije izgubio ništa od svoje snage, ali je islam kao arbitar socijalnog života detronizovan; uporedo s njim, ili iznad njega, nove sile ispoljavaju autoritet, koji je ponekad u suprotnosti s njegovim tradicijama i njegovim socijalnim propisima, ali on uprkos tome utire sebi put. Najjednostavnije rečeno, evo šta se dogodilo. Donedavno, običan muslimanski građanin i ratar nije imao političkih interesovanja ili funkcija, niti literaturu, izuzev religijske, do koje bi lako došao; nije imao svečanosti, niti zajednički život izuzev u vezi s religijom, video je malo ili ništa od spoljnog sveta, izuzev kroz naočari religije. *Za njega je, sledstveno tome, religija bila sve*. Danas, međutim, sve više u svim razvijenim zemljama, njegova zanimanja su se proširila a njegove aktivnosti više nisu vezane za religiju. Njegovoj pažnji nameću se politička pitanja; čita, ili mu čitaju, mnoštvo članaka o najrazličitijim stvarima, koje nemaju nikakve veze s religijom i u kojima religijsko stanovište uopšte nije predmet rasprave, a sudovi se donose u skladu s nekim sasvim drugačijim principima ... [podvlačenja moja][95]

Priznajmo, sliku je malo teško sagledati, jer, za razliku od svih drugih religija, *islam jeste ili znači sve*. Kao opis ljudskog fenomena, ova hiperbola je, mislim, jedinstvena za orijentalizam. Sam život – politika, književnost, energija, aktivnost, rast – predstavlja upad u ovaj (za Zapadnjake) nezamisliv orijentalni totalitet. No, kao "komplement i protivteža evropskoj civilizaciji", islam u svojoj modernoj formi ipak je koristan predmet: to je suština Džibove tvrdnje o modernom islamu. Jer, u najširem spektru istorije, ono što se danas događa između Evrope i islama jeste reintegracija zapadne civilizacije, koja je veštački pocepana u renesansi, a sada se nanovo ujedinjuje sa dominantnom snagom."[96]

Za razliku od Masinjona, koji se nije trudio da sakrije svoje metafizičke spekulacije, Džib je saopštavao ovakva zapažanja kao da su objektivno znanje (kategorija za koju je smatrao da Masinjonu nedostaje). No, mereno gotovo svim merilima, najveći broj Džibovih opštih dela o islamu *jeste* metafizički, ne samo zato što on upotrebljava apstrakcije kakva je "islam" kao da imaju jasno i određeno značenje, nego i zato što nikada nije jasno gde se u konkretnom vremenu i prostoru uopšte odigrava taj Džibov "islam". Na jednoj strani, sledeći Makdonalda, on ga smešta izvan Zapada, a na drugoj ga, u mnogim svojim delima, "reintegriše" sa Zapadom. Godine 1955. on je ovo pitanje spoljašnjeg-unutrašnjeg postavio nešto jasnije: Zapad je uzeo od islama samo one nenaučne elemente, koje je ovaj prvobitno uzeo od Zapada, dok je, uzimajući mnogo od islamske nauke, Zapad samo sledio zakon zahvaljujući kojem su "prirodna nau-

[95] Ibid, str. 335.
[96] Ibid, str. 377.

ka i tehnologija ... beskonačno prenosivi".[97] U konačnom rezultatu, islam je u "umetnosti, estetici, filozofiji i religijskoj misli" drugorazredni fenomen (jer su ove potekle sa Zapada), a kad je reč o nauci i tehnologiji, on je samo kanal za elemente koji *sui generis* nisu islamski.

Bilo kakvu jasnu predstavu o tome šta je islam u Džibovoj misli treba tražiti unutar ovih metafizičkih granica, a njegova dva važna dela iz četrdesetih godina, *Modern Trends in Islam* i *Mohammedanism: An Historical Survey*, znatno osvetljavaju ove probleme. U obema knjigama Džib je na velikoj muci da raspravlja o aktuelnoj krizi islama suprotstavljajući njegovo inherentno, suštinsko biće modernim pokušajima njegove modifikacije. Već sam pomenuo Džibov neprijateljski stav prema modernizacijskim tokovima u islamu i njegovu tvrdoglavu vezanost za islamsku ortodoksiju. Sad je vreme da pomenemo da Džib daje prednost reči *muhamedanstvo* nad rečju *islam* (pošto kaže da je islam zapravo zasnovan na ideji apostolske sukcesije koja kulminira u Muhamedu) i da tvrdi da je glavna islamska nauka zakon, koji je vrlo rano zamenio teologiju. U ovim iskazima je čudno što, kao tvrdnje o islamu, oni nisu načinjeni na osnovu dokaza inherentnih islamu, nego pre na osnovu logike koja je svesno bila izvan islama. Nijedan musliman ne bi sebe zvao muhamedancem, niti bi, koliko se zna, nužno osećao da je zakon iznad teologije. Ali, Džib situira sebe kao naučnika unutar kontradikcija koje sam raspoznaje, u ovom slučaju u "islam", gde "postoji izvestan neizrečeni nesklad između formalno spoljašnjeg procesa i unutrašnjih realnosti."[98]

Orijentalista, dakle, vidi svoj zadatak u tome da iskaže ovaj nesklad i, u skladu s tim, da kaže istinu o islamu, koju islam ne

[97] H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe", *John Rylands Library Bulletin* 38, no. 1 (September 1955): 98.

[98] H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (London: Oxford University Press, 1949), str. 2, 9, 84.

može da izrazi, jer njegove kontradikcije koče njegovu snagu samo-razumevanja. Najveći deo Džibovih opštih konstatacija o islamu pruža islamu pojmove koje religija ili kultura, opet prema *njegovoj* definiciji, nisu kadre da shvate: "Orijentalna filozofija nikada nije uvažavala fundamentalnu ideju pravde iz grčke filozofije." Što se tiče orijentalnih društava, "za razliku od većine zapadnih društava, [ona su se] uglavnom posvećivala izgradnji stabilnih društvenih organizacija [više nego] konstruisanju idealnog sistema filozofskog mišljenja." Načelna unutrašnja slabost islama je "kidanje veze između religijskih redova i muslimanske više i srednje klase."[99] Ali, Džib je takođe svestan da islam nikada nije ostao izolovan od ostatka sveta i da je zato nužno deo spoljašnjih neusklađenosti, nedostatnosti i disjunkcija između njega samog i sveta. Zato on kaže da je moderni islam rezultat disinhronog kontakta klasične religije i romantičarskih zapadnih ideja. Reagujući na ovo nasilje, islam je razvio školu modernista, čije ideje svuda otkrivaju beznadežnost i neprikladne su za moderni svet: madizam, nacionalizam, oživljeni kalifat. No, konzervativna reakcija na modernizam nije ništa manje neprikladna za modernost, jer je proizvela neku vrstu tvrdoglavog ludizma. Pa, pitamo se onda, šta je islam na kraju krajeva, ako ne može da savlada svoje unutrašnje neusklađenosti niti da se na zadovoljavajući način nosi sa spoljašnjim okolnostima? Odgovor možemo da potražimo u sledećem središnjem odlomku iz *Modernih pravaca* (*Modern Trends*):

Islam je živa i vitalna religija, koja se obraća srcu, umu i savesti desetinâ i stotinâ miliona, postavljajući im merila prema kojima će živeti poštenim, trezvenim i bogobojažljivim životom. Nije islam petrifikovan, nego su to njegove ortodoksne formulacije, njegova sistemska teologija, njegova socijalna apologetika. Upravo tu leži nesklad, tu se oseća nezadovoljstvo među velikim delom njegovih najobrazovanijih i najinteligentnijih pristalica i tu je opasnost za budućnost najočiglednija. Nijedna religija ne može, u krajnjoj lini-

[99] Ibid, str. 111, 188, 189.

ji, da se odupre dezintegraciji ako postoji neprestani jaz između zahteva koje postavlja volji svojih sledbenika i apela njihovom intelektu.

Činjenica da velika većina muslimana još ne primećuje problem nesklada daje za pravo ulemi da ne žuri s ubrzanim merama koje propisuju modernisti; ali širenje modernizma je znak upozorenja da re-formulacija ne može da se zapostavlja beskonačno.

Nastojeći da odredimo poreklo i uzroke ove petrifikacije formulâ islama, možemo možda da nađemo i ključ za odgovor na pitanje koje postavljaju – ali na koje do sada nisu uspeli da odgovore – modernisti, pitanje, naime, na koji se način mogu re-formulisati fundamentalni principi islama, a da se time ne ugroze njegovi suštinski elementi.[100]

Poslednji deo ovog odlomka dovoljno je poznat: on ukazuje na sad već tradicionalnu sposobnost orijentaliste da rekonstruiše i reformuliše Orijent, pošto Orijent nije sposoban da to učini sam. Delom, dakle, Džibov islam postoji *pre* islama kakav se praktikuje, proučava ili propoveda na Orijentu. No, taj prospektivni islam nije čista fikcija orijentaliste, ispredena končićem njegove mašte: on je zasnovan na jednom "islamu" koji se – pošto ne može doista da postoji – *poziva na* čitavu zajednicu vernika. Razlog što "islam" može da postoji u nekoj manje ili više futurističkoj formulaciji, koju daje orijentalista, u tome je što je islam na Orijentu zarobljen u jezik i prenošen jezikom njegovog sveštenstva, koje pretenduje da vlada duhom zajednice. Dokle god se ne poziva na zajednicu, islam je bezbedan; onog trenutka kad reformatorsko sveštenstvo preuzme svoju (legitimnu) ulogu u reformulisanju islama, kako bi on bio kadar da se modernizuje, počinje nevolja. A ta nevolja je, naravno – nesklad.

U Džibovom delu nesklad označava nešto daleko značajnije nego što je opšte pretpostavljena intelektualna teškoća unutar

[100] H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), str. 108, 113, 123.

islama. On, čini mi se, identifikuje samu privilegiju, samo tle na koje orijentalist postavlja samog sebe kako bi pisao o islamu, propisivao zakone za islam i reformulisao islam. Daleko od toga da bude slučajna Džibova spoznaja, nesklad je epistemološki prolaz ka njegovom predmetu, i sledstveno tome posmatračka platforma sa koje je on u svim svojim tekstovima, i na svakom od položaja koje je zauzimao, mogao da istražuje islam. Između tihog pozivanja islama na monolitnu zajednicu ortodoksnih vernika i čitave čisto verbalne artikulacije islama koja je potekla od zabludelih grupa političkih aktivista, očajnih službenika i oportunističkih reformatora – stajao je, pisao i reformulisao Džib. Njegovi tekstovi govorili su ili ono što islam nije mogao da kaže, ili ono što nije smelo da kaže njegovo sveštenstvo. Ono što je Džib pisao bilo je u neku ruku vremenski ispred islama, jer je on dopuštao da će jednom u budućnosti islam biti kadar da kaže ono što ne može da kaže sada. Na drugi važan način, međutim, Džibovi tekstovi o islamu antedatirali su religiju kao koherentan korpus "živog" verovanja, jer su bili kadri da shvate "islam" kao tihi poziv muslimanima *pre* no što je njihova vera postala stvar svetovnog argumenta, prakse ili rasprave.

Kontradikcija u Džibovom delu – jer kontradikcija je govoriti o "islamu" na način koji ne podrazumeva ni ono što njegove klerikalne pristalice kažu da je on, niti ono što bi, kad bi mogli, rekli njegovi svetovni sledbenici – ublažena je donekle metafizičkim stavom koji dominira njegovim delom, kao što zapravo dominira čitavom istorijom modernog orijentalizma, koju je on nasledio zahvaljujući mentorima poput Makdonalda. Orijent i islam imaju neku vrstu izvan-realnog, fenomenološki redukovanog statusa, koji ih postavlja izvan bilo čijeg domašaja osim domašaja zapadnih stručnjaka. Otkako je na Zapadu počelo da se spekuliše o Orijentu, jedna od stvari za koje Orijent nije bio kadar bila je da reprezentuje sam sebe. Evidencija o Orijentu postajala je verodostojna tek pošto je prošla kroz vatru očišćenja u delu orijentaliste, i očvrsla u njoj. Džibovo delo ima za cilj da bude islam (ili muhamedanstvo) i *onakav kakav*

jeste, i *onakav kakav bi mogao biti*. Metafizički – ali samo metafizički – suština i potencijal postali su jedno. Samo je metafizički stav mogao da stvori tako slavne eseje kao što su Džibova "Struktura religijske misli u islamu" ("The Structure of Religious Thought in Islam") ili "Tumačenje islamske istorije" ("An Interpretation of Islamic History"), ne dopuštajući da ga ometa distinkcija između objektivnog i subjektivnog znanja u Džibovoj kritici Masinjona.[101] Konstatacije o "islamu" načinjene su s istinski olimpskim pouzdanjem i ozbiljnošću. Nema nikakvog nesklada, nikakvog osećanja diskontinuiteta između Džibove stranice i fenomena koji on opisuje, jer i jedno i drugo, shodno samom Džibu, može u krajnjoj liniji da se svede na ono drugo. Kao takvi, "islam" i Džibov opis islama poseduju smirenu, diskurzivnu jednostavnost, čiji je zajednički element uredna stranica engleskog naučnika.

Smatram veoma značajnom pojavu modela i nameravani model orijentalističke stranice kao štampanog objekta. U ovoj knjizi sam govorio o Erbeloovoj alfabetskoj enciklopediji, gigantskim listovima *Opisa Egipta*, Renanovoj beležnici iz muzeja-laboratorije, o elipsama i kratkim epizodama Lejnovog *Modernog Egipćanina*, Sasijevim antologijskim izvodima i tako dalje. Te stranice su znaci nekog Orijenta i nekog orijentaliste, *prezentovani* čitaocu. Postoji poredak među ovim stranicama, na osnovu kojega čitalac poima ne samo "Orijent" nego i orijentalistu, kao tumača, izlagača, ličnost, posrednika, reprezentativnog (i reprezentujućeg) stručnjaka. Na izvanredan način, Džib i Masinjon su stvorili stranice koje rekapituliraju istoriju orijentalističkih tekstova na Zapadu onako kako je ta istorija otelovljena u generički i topografski različitom stilu, konačno redukovana na naučnu, monografsku uniformnost. Orijentalni specimen; orijentalni eksces; orijentalna leksikografska jedinica; orijentalna serija; orijentalni egzemplar: sve je to kod Džiba

[101] Oba eseja mogu se naći u Džibovoj knjizi *Studies on the Civilization of Islam*, str. 176-208 i 3-33.

i Masinjona podređeno linearnom proznom autoritetu diskurzivne analize, prezentovano u esejima, kratkim člancima, naučnim knjigama. U njihovo vreme, od kraja Prvog svetskog rata do ranih šezdesetih, tri osnovne forme orijentalističkog pisanja radikalno su se promenile: enciklopedija, antologija, lični zapis. Njihov autoritet je preraspodeljen, ili raštrkan, ili proćerdan: na komitete stručnjaka (*The Encyclopedia of Islam*, *The Cambridge History of Islam*), na niže redove usluga (elementarno podučavanje jezika, koje čoveka ne bi pripremilo za diplomatiju, kao što je bio slučaj sa Sasijevom *Hrestomatijom*, nego za proučavanje sociologije, ekonomije ili istorije), na carstvo senzacionalnih otkrića (koja više imaju veze sa ličnostima ili vlastima – očigledan primer je Lorens – nego sa znanjem). Džib sa svojom mirno nehajnom, ali duboko sekvencijalnom prozom; Masinjon s duhom umetnika kojem nijedna referenca nije suviše ekstravagantna dokle god je vodi ekscentrični dar interpretacije – ta dva naučnika odvela su esencijalno *ekumenski* autoritet evropskog orijentalizma onoliko daleko koliko je on mogao da stigne. Posle njih, nova realnost – novi specijalizovani stil – bila je, široko rečeno, anglo-američka, a uže, američka nauka o društvu. U njoj je stari orijentalizam izlomljen na mnogo delova: ali, svi su oni i dalje služili tradicionalnim orijentalističkim dogmama.

4. Najnovija faza

Od Drugog svetskog rata, a još više posle svakog arapsko-izraelskog rata, arapski musliman sve više postaje figura američke pop-kulture. Čak i akademski svet, svet političkih planera i svet biznisa počeli su ozbiljno da obraćaju pažnju na Arape. To simbolizuje bitnu promenu u međunarodnoj konfiguraciji snaga. Francuska i Britanija više ne stoje u središtu pozornice svetske politike; izmestila ih je američka imperija. Ogromna mreža interesa danas povezuje sve delove nekada kolonijalnog sveta

sa Sjedinjenim Američkim Državama, baš kao što umnožavanje akademskih podspecijalnosti deli (a ipak povezuje) sve predašnje filološke discipline koje su potekle iz Evrope, kakva je orijentalizam. Oblasni specijalista, kako se on sada zove, polaže pravo na regionalnu ekspertizu koja se stavlja na raspolaganje vladi, ili biznisu, ili oboma. Masivno, kvazi-materijalno znanje pohranjeno u analima modernog evropskog orijentalizma – kakvo je zabeleženo, recimo, u dnevniku Žila Mola u devetnaestom veku – razminulo se i pretopilo u nove oblike. Sada kroz kulturu tumara mnoštvo raznolikih hibridnih reprezentacija Orijenta. Japan, Indokina, Kina, Pakistan: reprezentacije ovih područja imale su i imaju širok uticaj i, iz očiglednih razloga, predmet su rasprave na mnogim mestima. Islam i Arapi takođe imaju svoje reprezentacije i mi ćemo ih ovde razmatrati u njihovoj fragmentarnoj – ali ideološki veoma koherentnoj – postojanosti, o kojoj se raspravlja daleko ređe, a u koju se, u Sjedinjenim Američkim Državama, pretopio tradicionalni evropski orijentalizam.

1. *Popularne slike i reprezentacije u socijalnim naukama*. Evo nekoliko primera kako se danas često reprezentuje Arapin. Obratimo pažnju s kolikom se spremnošću "Arapin", reklo bi se, prilagođava transformacijama i redukcijama – a sve imaju tendencioznu osnovu – u koje ga neprestano guraju. Kostim za desetogodišnjicu sticanja diplome na Prinstonu, godine 1967, planiran je pre Junskog rata. Motiv je – jer, pogrešno bi bilo opisati kostim drugačije do kao sirovo sugestivan – trebalo da bude arapski: odora, povez za glavu, sandale. Neposredno posle rata, kad je postalo jasno da je arapski motiv nezgodan, plan proslave je promenjen. U kostimima kakvi su prvobitno planirani, generacija je sad trebalo da prođe u procesiji s rukama iznad glave, u gestu prezrenog poraza. Eto šta je Arapin postao. Od ovlašno ocrtanog stereotipa nomada koji jaše kamilu do prihvaćene karikature koja predstavlja otelovljenje nekompetencije i lakog poraza: Arapinu je dat taj samo spektar.

No, posle rata 1973. lik Arapina dobija više preteće značenje. Karikature na kojima je arapski šeik stajao iza naftne pumpe mogle su se sresti na svakom koraku. Ti Arapi su, međutim, bili jasno"semitski": njihovi oštro zakrivljeni nosevi, zao brkati pogled na njihovim licima, jasno su podsećali (velikim delom ne-semitsko stanovništvo) da su "Semiti" u osnovi svih "naših" nevolja, u tom slučaju pre svega – nedostatka nafte. Prenošenje popularne anti-semitske predrasude sa jevrejske na arapsku metu obavljeno je glatko, jer je figura bila u suštini ista.

Tako Arapin možda i zauzima dovoljno mesta da bi mu se posvetila pažnja, ali kao negativna vrednost. Shvataju ga kao razbijača egzistencije Izraela i Zapada, ili, na drugi način, ali u istom duhu, kao ogromnu prepreku stvaranju Izraela 1948. Ako taj Arapin ima ikakvu istoriju, to je istorija koju mu je dala (ili oduzela, razlika je neznatna) orijentalistička, a kasnije cionistička tradicija. Lamartin i rani cionisti shvatali su Palestinu kao praznu pustinju koja čeka da počne da cveta; njeni stanovnici morali su biti nestalni nomadi koji ne poseduju nikakvo stvarno pravo na zemlju, pa zato ni kulturalnu ili nacionalnu realnost. Zato se Arapin od sada shvata kao senka koja u stopu prati Jevrejina. U tu senku može se – pošto su Arapi i Jevreji orijentalni Semiti – smestiti svako tradicionalno, latentno nepoverenje, koje Zapadnjak oseća prema Orijentalcu. Jer, Jevrejin iz prenacističke Evrope razračvao se: sada imamo jevrejskog heroja, konstruisanog od rekonstruisanog kulta avanturističko-pionirskog orijentaliste (Barton, Lejn, Renan) i njegovu puzavu, misteriozno preplašenu senku, Arapina Orijentalca. Izolovan od svega izuzev prošlosti koju za njega kreira orijentalistička polemika, Arapin je vezan za sudbinu koja mu ne dâ da mrdne i osuđuje ga na niz reakcijâ periodično podsticanih onim čemu Barbara Tačmen daje teološko ime "užasno brzi mač Izraela".

Na stranu njegov anti-cionizam, Arapin je snabdevač naftom. To je još jedna negativna karakteristika, jer najveći broj izveštaja o arapskoj nafti izjednačava naftni bojkot iz 1973-1974. (koji je, u načelu, išao na ruku zapadnim naftnim kompanijama

i maloj vladajućoj arapskoj eliti) sa odsustvom bilo kakve moralne opremljenosti Arapa za posedovanje tako ogromnih naftnih rezervi. Bez uobičajenih eufemizama, najčešće je postavljano pitanje otkud ljudima kao što su Arapi pravo da drže u šaci razvijeni (slobodni, demokratski, moralni) svet. Ovakva pitanja daju povoda čestom podsticaju da marinci izvrše invaziju na arapska naftna polja.

Na filmu i televiziji Arapi se povezuju sa razvratom ili krvožednim nepoštenjem. Lik Arapina je preterano seksualizovani degenerik, sposoban – istina je – za promućurnu, podmuklu intrigu, ali u osnovi sadista, lažov, podlac. Trgovac robljem, vodič kamila, menjač novca, pitoreskna hulja: to su tradicionalne arapske uloge u filmu. Arapski vođi (pljačkašâ, piratâ, "domaćih" pobunjenika) često se čuju kako reže na zarobljenog zapadnog heroja i plavokosu devojku (oboje pucaju od zdravlja), "Moji ljudi će te ubiti, ali – najpre će malo da se zabave." On sugestivno namiguje dok razgovara: to je snishodljivost Valentinovog Šeika. U filmskom žurnalu ili na novinskim fotografijama, Arapi se uvek prikazuju u ogromnom broju. Nema individualnosti, nema lične karakteristike, niti iskustva. Većina slika prikazuje masovni gnev i bedu, ili iracionalne (pa zato beznadežno ekscentrične) gestove. Iza svih tih slika vreba pretnja *džihadom*. Posledica: strah da će muslimani (ili Arapi) zavladati svetom.

Redovno se štampaju knjige i članci o islamu i Arapima, koji se ni najmanje ne razlikuju od otrovnih antiislamskih polemika iz srednjeg veka i renesanse. Ni o kojoj drugoj etničkoj ili religijskoj grupi ne može se reći ili napisati šta se god hoće, bez ikakvog osporavanja i prigovora. Vodič kroz nastavu, kojeg su 1975. sastavili studenti Koledža Kolumbija, kaže povodom kursa arapskog jezika da se svaka druga reč ovog jezika odnosi na nasilje i da je arapski duh, kako ga "odslikava" jezik, nepopustljivo bombastičan. Nedavni članak Emeta Tirela u časopisu *Harpers* još je oskudniji i rasistički; on obrazlaže da su Arapi u osnovi ubice i da su nasilje i obmana u arapskim genima.[102] Istraživanje pod naslovom *Arapi u američkim udžbenicima* otkriva zapanjujuću dezinformaciju, ili pre najneosetljivije reprezentacije jedne etničko-religijske grupe. Jedna knjiga tvrdi da "malo ljudi iz tih [arapskih] oblasti čak i zna da postoji bolji način života", a onda postavlja razoružavajuće pitanje: "Šta povezuje ljude na Bliskom Istoku?" Odgovor, dat bez oklevanja, glasi: "Krajnja spona je arapsko neprijateljstvo – mržnja – prema Jevrejima i izraelskoj naciji." Uporedo s pričom o ljudima, razvija se, u drugoj knjizi, priča o islamu: "Muslimanska religija, zvana islam, počela je u sedmom veku. Osnovao ju je bogati biznismen iz Arabije, po imenu Muhamed. Tvrdio je da je prorok. Našao je sledbenike među drugim Arapima. Rekao im je da su izabrani da vladaju svetom." Ovo bogato znanje praćeno je i sledećim, jednako tačnim: "Kratko vreme posle Muhamedove smrti, njegova učenja zapisana su u knjizi po imenu Koran. Ona je postala sveta islamska knjiga."[103]

Ovim neotesanim idejama pružaju podršku, umesto otpor, pripadnici akademskog sveta, čiji je posao da proučavaju arapski Bliski Istok. (Vredno je pažnje da se prinstonska dogodovština, o kojoj sam govorio napred, odigrala na univerzitetu koji je ponosan na svoju katedru za proučavanje Bliskog Istoka, osnovanu 1927, najstariju u zemlji.) Uzmimo za primer izveštaj koji je 1967. podneo Moro Berger, profesor sociologije i bliskoistočnih studija na Prinstonu, po nalogu Odeljenja za zdravlje, obrazovanje i razvoj; u to vreme, on je bio predsednik Asocijacije za proučavanje Srednjeg Istoka (Middle East Studies Association, MESA), profesionalne asocijacije naučnika koji se bave svim aspektima Bliskog Istoka, "primar-

[102] R. Emmett Tyrell, Jr., "Chimera in the Middle East", *Harper's*, November 1976, str. 35-38.

[103] Citirano u: Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo i dr., *The Arabs in American Textbooks*, California State Board of Education, June 1975, str. 10, 15.

no od pojave islama i sa stanovišta socijalnih nauka i humanističkih disciplina",[104] a osnovane 1967. Nazvao je svoj članak "Srednjoistočne i severnoafričke studije: razvoj i potrebe" ("Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs") i objavio ga je u drugom broju *MESA Bulletin*. Pošto je proučio strateški, ekonomski i politički značaj regiona za Sjedinjene Američke Države i prihvatio različite vladine projekte i projekte privatnih fondacija za podršku programima na univerzitetima – Akt o obrazovanju za nacionalnu odbranu iz 1958 (inicijativa direktno podstaknuta Sputnjikom), ustanovljenje veza između Saveta za istraživanje u socijalnim naukama i Srednjoistočnih studija, i tako dalje – Berger je došao do sledećeg zaključka:

Moderni Srednji Istok i Severna Afrika nisu središte velikih kulturalnih dostignuća, niti je verovatno da će to postati u bliskoj budućnosti. Stoga, kad je reč o modernoj kulturi, proučavanje regiona ili njegove književnosti nije nagrada sama po sebi.

... Naš region nije središte velike političke sile, niti ima potencijal da to postane... Srednji Istok (manje je to slučaj sa Severnom Afrikom) ima sve manji značaj za Sjedinjene Države (pa čak i kao "novinska vest" ili "neprilika") u poređenju sa Afrikom, Latinskom Amerikom i Dalekim Istokom.

... Savremeni Srednji Istok zato samo u neznatnom stepenu ima svojstva za koja bi se reklo da su važna za privlačenje pažnje naučnika. To ne umanjuje validnost i intelektualnu vrednost proučavanja ove oblasti, niti utiče na kvalitet rada koji joj naučnik posvećuje. No, iz toga proizlaze ograničenja koja se tiču mogućnosti razvoja ove oblasti u pogledu broja onih koji predaju i koji studiraju, i tih ograničenja treba da budemo svesni.[105]

---

[104] "Statement of Purpose", *MESA Bulletin* 1, no. 1 (May 1967): 33.

[105] Morroe Berger,"Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs", *MESA Bulletin* 1, no. 2 (November 1967): 16.

Kao proročanstvo, ovo je, dakako, veoma žalosno; a još je žalosnije jer je Berger bio angažovan ne samo zbog toga što je stručnjak za moderni Bliski Istok, nego – kako se vidi iz zaključka ovog izveštaja – i zato što se pretpostavljalo da je u dobrom položaju da predvidi njegovu budućnost i buduću politiku. Što je promašio da primeti da je Srednji Istok od velikog političkog značaja i potencijalno velika politička snaga, nije, čini mi se, slučajna greška u prosuđivanju. Dve glavne Bergerove greške rezultat su prvog i poslednjeg pasusa, čija genealogija leži u istoriji orijentalizma kakvu smo ovde proučavali. Kad govori o odsustvu velikih kulturalnih dostignuća i kad izvodi zaključke o budućnosti proučavanja – tvrdeći da Srednji Istok zbog svojih intrinsičnih slabosti ne privlači pažnju naučnika – on gotovo doslovno ponavlja kanonsko orijentalističko mišljenje da Semiti nikada nisu stvorili veliku kulturu i da je, kao što je često govorio Renan, semitski svet suviše siromašan da bi privukao univerzalnu pažnju. Štaviše, dajući te antikvarne sudove i ostajući potpuno slep za ono što mu je pred očima – na kraju krajeva, Berger nije pisao pre pedeset godina, nego u vreme kada su Sjedinjene Države već uvozile oko 10 procenata svoje nafte sa Srednjeg Istoka i kad su strateške i ekonomske investicije u tom području bile ogromne – Berger je sebi kao orijentalisti obezbeđivao središnju poziciju. Jer, on je, u stvari, hteo da kaže da bi bez ljudi kao što je on Srednji Istok bio zanemaren; da bez njega u ulozi posrednika i tumača ne bi bio ni shvaćen, delimično zato što je ono malo stvari koje treba razumeti prilično čudnovato, a delom zato što samo orijentalist može da interpretira Orijent, pošto je sâm Orijent potpuno nesposoban da tumači sam sebe.

Činjenica da Berger, kad je ovo pisao, nije bio pre svega klasični orijentalista koliko profesionalni sociolog, ne umanjuje veličinu njegovog duga orijentalizmu i orijentalističkim idejama. Među tim idejama je posebno legitimizovana antipatija prema građi – i omalovažavanje građe – koja čini osnovni temelj njegovog proučavanja. To je kod Bergera toliko jako da

baca u senku aktuelnosti pred njegovim očima. A što je još impresivnije, pomaže mu da sebi ne postavi pitanje zašto bi, ako Srednji Istok "nije središte velikog kulturalnog dostignuća", preporučivao ikome da svoj život, kao što je on sâm to učinio, posveti proučavanju njegove kulture. Naučnici – više nego, recimo, lekari – proučavaju ono što im se dopada i što ih zanima; samo preterano osećanje dužnosti za kulturu tera naučnika da proučava nešto o čemu ne misli dobro. No, upravo je orijentalizam stvorio takvo osećanje dužnosti, jer je kultura generacijama postavljala orijentalistu na barikade, na kojima se u svom profesionalnom radu suočavao s Istokom – njegovim varvarstvom, ekscentričnostima, neobuzdanošću – i držao ga na margini, u korist Zapada.

Pomenuo sam Bergera kao primer akademskog stava u odnosu na islamski Orijent, kao primer kako naučna perspektiva može da podrži karikature koje podržava popularna kultura. No, Berger reprezentuje i najnoviju transformaciju koja je zahvatila orijentalizam: njegovu konverziju od fundamentalno filološke discipline i neodređeno opšteg shvatanja Orijenta, u specijalnost nauke o društvu. Orijentalist više ne pokušava da na prvom mestu ovlada ezoteričnim jezicima Orijenta; umesto toga, on počinje kao uvežbani socijalni naučnik i "primenjuje" svoju nauku na Orijent, ili na bilo koji drugi kraj. To je specifično američki doprinos istoriji orijentalizma; on počinje otprilike neposredno posle Drugog svetskog rata, kad su se Sjedinjene Države našle u položaju koji su kratko pre toga upraznile Britanija i Francuska. Američko iskustvo na Orijentu pre ovog izuzetnog trenutka bilo je ograničeno. Kulturalni marginalci kao Melvil zanimali su se za njega; cinici kao Mark Tven posećivali su ga i opisivali; američki transcendentalisti nalazili su sličnosti između indijske misli i svoje sopstvene; malobrojni teolozi i proučavaoci Biblije proučavali su biblijske orijentalne jezike; bilo je povremenih diplomatskih i vojnih susreta s piratima Berberima i sličnima, čudnovatih pomorskih ekspedicija na Daleki Istok, a dakako i sveprisutnih misionarskih pohoda na

Orijent. Ali nije bilo dubokog investiranja u tradiciju orijentalizma, pa zbog toga u Sjedinjenim Državama znanje o Orijentu, za razliku od Evrope, nikada nije prošlo kroz proces pročišćavanja, premrežavanja i rekonstrukcije, čiji početak leži u filološkim studijama. Štaviše, nikada nije načinjena ni investicija imaginacije, možda zato što je američka granica, ona koja se računala, bila zapadna. Neposredno posle Drugog svetskog rata Orijent je postao administrativna tema, stvar politike, a ne široko katolička tema, kakva je bio stolećima u Evropi. Na scenu ulazi socijalni naučnik i novi ekspert, na čija malo preuska ramena sad pada kaput orijentalizma. Kako ćemo videti, ta ramena su sa svoje strane napravila takve promene da se orijentalizam jedva mogao prepoznati. U svakom slučaju, novi orijentalista preuzeo je, i zadržao, stav kulturalnog neprijateljstva.

Upadljivo je koliko američka socijalna nauka u svom bavljenju Orijentom izbegava lepu književnost. Možete čitati stranice i stranice stručnih tekstova o modernom Bliskom Istoku, a da nigde ne naiđete ni na jednu referencu na književnost. Regionalni stručnjak, izgleda, daleko više drži do "činjenica", koje književni tekst možda remeti. Rezultat ovog značajnog propusta u modernoj američkoj svesti o arapsko-islamskom Orijentu sastoji se u tome da se region i ljudi u njemu pojmovno kastriraju, svedu na "stavove", "trendove", statistiku: ukratko, da se dehumanizuju. Pošto arapski pesnik ili romansijer – a njih je mnogo – piše o svojim iskustvima, vrednostima, svojoj ljudskosti (ma kako čudnovata ona bila), on remeti različite sheme (slike, klišee, apstrakcije) kojima se reprezentuje Orijent. Književni tekst govori manje ili više direktno o živoj realnosti. Njegova snaga nije u tome što je arapski, ili francuski, ili engleski; njegova je snaga u moći i vitalnosti reči koje, da uvedem metaforu iz Floberovog *Iskušenja svetog Antonija*, izbacuju idole iz naručja orijentalistâ, pa ovi ispuštaju tu veliku paralitičnu decu – svoje ideje o Orijentu – koja bi htela da se izdaju za Orijent.

Odustvo književnosti i relativno slab položaj filologije u savremenim američkim proučavanjima Bliskog Istoka ilustruju

jednu novu ekscentričnost orijentalizma; pri tom je moja upotreba same reči 'orijentalizam' nedovoljna. Jer u načinu na koji se akademski stručnjaci danas bave Bliskim Istokom malo šta liči na tradicionalni orijentalizam one vrste koja se završila sa Džibom i Masinjonom; reprodukuju se, kao što sam rekao, pre svega kulturalno neprijateljstvo i osećanje zasnovano ne toliko na filologiji koliko na "ekspertizi". Genealoški rečeno, moderni američki orijentalizam proizlazi iz vojnih škola za učenje stranih jezika, ustanovljenih tokom i posle Drugog svetskog rata, iz iznenadnog upravnog i korporativnog zanimanja za ne-zapadni svet tokom posleratnog perioda, hladnoratovske kompeticije sa Sovjetskim Savezom i rezidualnog misionarskog stava prema onim Orijentalcima za koje se smatra da su zreli za reforme i reedukaciju. Nefilološko izučavanje ezoteričnih orijentalnih jezika korisno je iz očigledno rudimentarno strateških razloga; ali, i zbog toga što daje pečat autoriteta, gotovo veo misterije, "stručnjacima" koji zahvaljujući tome izgledaju sposobni da se uz pomoć prvorazredne veštine bave beznadežno opskurnim materijalom.

U poretku stvari kakav vlada u društvenim naukama, proučavanje jezika samo je sredstvo za ostvarivanje viših ciljeva, a sigurno ne za čitanje književnih tekstova. Godine 1958, recimo, Institut za Srednji Istok – kvazi-vladino telo, osnovano da nadgleda i sponzoriše istraživačke interese na Srednjem Istoku – načinio je *Izveštaj o tekućem istraživanju* (*Report on Current Research*). Prilog "Sadašnje stanje arapskih studija u Sjedinjenim Državama" (napisao ga je, zanimljivo je primetiti, profesor hebrejskog) počinje epigrafom koji obznanjuje da "poznavanje stranih jezika, recimo, više nije isključivo oblast naučnika iz humanističkih disciplina. Ono je operativno oruđe inženjera, ekonomista, onih koji se bave društvenim naukama i mnogih drugih specijalista." Čitav izveštaj naglašava značaj arapskog za izvršne službe naftnih kompanija, za tehničare i vojna lica. Ali glavna tačka izveštaja je ovaj rečenični trio: "Ruski univerziteti danas proizvode ljude koji tečno govore arapski. Rusija je shvatila koliko je važno da se obraća ljudima kroz njihov duh, služeći se njihovim jezikom. Sjedinjene Države ne smeju više da čekaju sa stvaranjem sopstvenog programa stranih jezika."[106] Dakle, ti orijentalni jezici su – kao što su uvek i bili – deo nekog političkog cilja, ili trajnih propagandnih napora. U oba ova cilja, proučavanje orijentalnih jezika postaje instrument koji ostvaruje tezu Harolda Lasvela o propagandi, za koju nije bitno ono što ljudi jesu ili misle, nego ono u šta mogu biti pretvoreni i što mogu misliti.

Propagandistički pogled zapravo kombinuje poštovanje prema individualnosti sa nezainteresovanošću za formalnu demokratiju. Poštovanje prema individualnosti proizlazi otuda što operacije širokih razmera zavise od podrške masa i od iskustva sa raznolikošću ljudskih preferencija... To obraćanje pažnje na ljude u masi ne oslanja se na demokratski dogmatizam koji kaže da su ljudi najbolje sudije vlastitog interesa. Moderni propagandista, kao i moderni psiholog, shvata da su ljudi često slabe sudije vlastitih interesa, da se bez stvarnog razloga kolebaju od jedne alternative do druge, ili se malodušno drže fragmenata neke mahovinom obrasle stene iz pradavnih vremena. Za proračunavanje koliki su izgledi da se obezbedi neprestana promena navikâ i vrednosti potrebno je mnogo više od procene ljudskih preferencija generalno. Tu je neophodno uzimati u obzir tkanje odnosa u koje su ljudi umreženi, tragati za znacima preferencije, koji mogu da ne odslikavaju nikakvu nameru i usmeravati program prema rešenju koje se uklapa u činjenice... Uzimajući u obzir ova prilagođavanja koja zahtevaju masovnu akciju, zadatak propagandiste je da iznalazi simbole cilja, koji služe dvostrukoj funkciji – prihvatanju i prilagođavanju. Simboli moraju da spontano uvode prihvatanje. ...Odatle proizlazi da je ideal upravljanja – kontrola situacije ne nametanjem nego pogađanjem. ... Propa-

[106] Menachem Mansoor, "Present State of Arabic Studies in the United States", u: *Report on Current Research 1958*, ed. Kathleen H. Brown (Washington: Middle East Institute, 1958), str. 55-56.

gandist uzima zdravo za gotovo da je svet u celosti uzrokovan, ali da je samo delimično predvidljiv...[107]

Učenje stranog jezika je zato pretvoreno u jedan vid diskretnog nasilja na populaciju, baš kao što je proučavanje stranog regiona kakav je Orijent pretvoreno u program kontrole putem pogađanja.

No, takvi programi uvek moraju da imaju liberalnu oplatu i obično se ostavlja naučnicima, ljudima dobre volje, entuzijastima da povedu računa o tome. Ohrabruje se ideja da proučavajući Orijentalce, muslimane, ili Arape "mi" možemo da upoznamo druge ljude, njihov način života, mišljenja i tako dalje. U tom cilju, uvek je bolje pustiti ih da govore sami za sebe, da sebe reprezentuju (iako ispod te fikcije stoji Marksova rečenica – s kojom se Lasvel slaže – o Luju Napoleonu: "Oni sebe ne mogu zastupati; njih mora da zastupa neko drugi"). Ali, samo do jedne tačke i na poseban način. Godine 1973, tokom napetih dana oktobarskog arapsko-izraelskog rata, *New York Times Magazine* doneo je dva članka, jedan koji je predstavljao izraelsku i drugi koji je predstavljao arapsku stranu u sukobu. Izraelsku stranu zastupao je jedan izraelski advokat; arapsku – bivši američki ambasador u jednoj arapskoj zemlji, koji nije imao formalno obrazovanje u oblasti orijentalnih studija. Ukoliko nećemo da smesta donesemo prost zaključak da se verovalo kako su Arapi nesposobni da predstavljaju sami sebe, dobro bismo učinili da zapamtimo da su i Arapi i Jevreji u tom primeru Semiti (u okviru široke kulturalne oznake o kojoj sam raspravljao) i da su i jedni i drugi *napravljeni da budu* reprezentovani zapadnoj publici. Na ovom mestu vredno je setiti se odlomka iz Prusta, u kojem se iznenadna pojava jednog Jevrejina u aristokratskom salonu ovako opisuje:

[107] Harold Lasswell,"Propaganda", *Encyclopedia of the Social Sciences* (1934), 12: 527. Ovu referencu dugujem profesoru Noamu Čomskom.

Rumuni, Egipćani, Turci mogu mrzeti Jevreje. Ali u jednom francuskom salonu razlike između tih naroda nisu toliko uočljive, pa kad se neki Izraelićanin pojavi u njemu kao da dolazi pravo iz pustinje, pognut napred kao hijena, s nakrivljenom glavom i duboko klanjajući "selam" na sve strane, on time savršeno zadovoljava izvesnu naklonost koju neki osećaju prema svemu istočnjačkom.[108]

2. *Politika kulturalnih odnosa*. Iako je tačno reći da Sjedinjene Države zapravo nisu postale svetska imperija sve do dvadesetog veka, takođe je tačno da su one tokom devetnaestog veka bile zainteresovane za Orijent na način koji je predstavljao pripremu za njihovo kasnije, očigledno imperijalno interesovanje. Ostavljajući po strani kampanju protiv pirata Berbera 1801. i 1815, razmotrićemo osnivanje Američkog orijentalnog društva 1842. godine. Na prvom godišnjem sastanku 1843. predsednik Društva, Džon Pikering jasno je rekao da Amerika namerava da proučava Orijent kako bi sledila primer imperijalnih evropskih snaga. Pikeringova poruka bila je da je okvir orijentalističkih studija – onda kao i sada – politički, a ne tek akademski, naučni. Lako ćemo primetiti kako u rezimeu koji sledi argumentacija u prilog orijentalizmu ostavlja malo prostora za sumnju u pogledu njihove namere:

Na prvom godišnjem sastanku Američkog Društva 1843. godine, predsednik Pikering započeo je upečatljivu skicu područja koje je predloženo za predmet bavljenja, skrećući pažnju na postojeće posebno povoljne uslove, na mir koji svuda vlada, slobodniji pristup orijentalnim zemljama i veće mogućnosti komunikacije. U vreme Meterniha i Luja Filipa, izgledalo je da na Zemlji vlada mir. Ugovor iz Nankinga otvorio je vrata kineskih luka. U okeanskim plovnim objektima prihvaćen je propeler; Morze je dovršio svoj telegraf i već je predlagao da se postavi transatlantski kabl. Ciljevi

[108] Marcel Proust, *The Guermantes Way*, trans. C. K. Scott Moncrieff (1925; reprint ed., New York: Vintage Books, 1970), str. 135. Citat je na srpskom naveden u prevodu Živojina Živojinovića (Marsel, Prust, *Oko Germantovih*, str. 198; Novi Sad – Beograd, 1983).

Društva bili su da se neguje izučavanje azijskih, afričkih i polinezijskih jezika, a da se u svemu što se tiče Orijenta kreira ukus za orijentalne studije u ovoj zemlji, da se objavljuju tekstovi, da se prevodi i komunicira, i da se prikuplja biblioteka i stvara kabinet. Najveći deo posla urađen je u oblasti azijatike, posebno u sanskritu i semitskim jezicima.[109]

Meternih, Luj Filip, Nankinški ugovor, propeler: sve to sugeriše imperijalnu konstelaciju koja podržava evro-američko prodiranje na Orijent. To nikada nije prestalo. Čak su i legendarni američki misionari na Bliski Istok tokom devetnaestog i dvadesetog veka smatrali da njihovu ulogu nije toliko odredio bog, koliko *njihov* bog, *njihova* kultura, *njihova* sudbina.[110] Rane misionarske institucije – štamparske prese, škole, univerziteti, bolnice, i slično – doprineli su, naravno, dobrobiti ovog područja, ali po svom specifično imperijalnom karakteru i podršci koju su pružale vladi Sjedinjenih Država te se institucije nisu razlikovale od svojih francuskih ili britanskih pandana na Orijentu. Tokom Prvog svetskog rata, značajnu ulogu u opredeljivanju Sjedinjenih Država za uzimanje učešća u ratu imalo je ono što će postati glavni američki politički interes za cionizam i kolonizaciju Palestine; britanske rasprave pre i posle Balfurove deklaracije (novembar 1917) odslikavaju s kolikom su ozbiljnošću Sjedinjene Države shvatale ovu deklaraciju.[111] Za vreme i posle Drugog svetskog rata, američko interesovanje za Srednji Istok bilo je upečatljivo. Kairo, Teheran i Severna Afrika bili su važne ratne arene i u tom okviru, u kojem su Britanija i Francuska vodile u eksploataciji nafte, strateških i ljudskih resursa, Sjedinjene Države pripremale su se za svoju novu posleratnu imperijalnu ulogu.

"Politika kulturalnih odnosa", kakvu je definisao Mortimer Grejvs 1950. godine, nije bila najmanje značajan aspekt ove uloge. Deo te politike, rekao je on, sastoji se u pokušaju da se dođe do svake značajne publikacije na svakom važnom bliskoistočnom jeziku, objavljene od 1900. godine", pokušaju "koji naš Kongres treba da shvati kao meru u korist naše nacionalne bezbednosti". Jer, u pitanju je, jasno, izlagao je Grejvs (za veoma prijemčive uši, uzgred budi rečeno) "potreba da Amerika mnogo bolje razume sile koje se sukobljavaju sa američkom idejom da bude prihvaćena na Bliskom Istoku. Među njima su, dakako, glavne komunizam i islam".[112] Čitav masivni aparat za istraživanje Srednjeg Istoka nastao je iz ovog poriva i kao savremeni dodatak Američkom orijentalističkom društvu, koje je više bilo okrenuto prošlosti. Model je, kako u pogledu jasno strateškog stava tako i u pogledu osetljivosti za javnu bezbednost i politiku (a ne, kao što se često pretpostavlja, za čistu nauku), bio Institut za Srednji Istok, osnovan 1946. u Vašingtonu, pod egidom savezne vlade, ako ne u celosti unutar nje ili zahvaljujući njoj.[113] Iz ovih organizacija razvile su se Asocijacija za proučavanje Srednjeg Istoka, snažna podrška Fordove i drugih fondacija, različiti federalni programi podrške univerzitetima, različiti savezni istraživački projekti, istraživački projekti koje su nosile institucije kakve su Odeljenje za odbranu, korporacija RAND

---

[109] Nathaniel Schmidt, "Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842-1922", *Journal of the American Oriental Society* 43 (1923): 11. Vidi i E. A. Speiser, "Near Eastern Studies in America", 1939-45", *Archiv Orientalni* 16 (1948): 76-88.

[110] Jedan primer tu je Henry Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1910).

[111] O vezi između donošenja Balfurove deklaracije i ratne politike Sjedinjenih Država vidi Doreen Ingrams, *Palestine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict* (London: Cox & Syman, 1972), str. 10 ff.

[112] Mortimer Graves,"A Cultural Relations Policy in the Near East", u: *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, str. 76, 78.

[113] George Camp Keiser,"The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies", u: *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, str. 80, 84.

i Hadsonov institut, i konsultativni i lobirajući napori banaka, naftnih kompanija, multinacionalnih kompanija i slično. Nije nikakav redukcionizam reći da sve to, u svom najopštijem koliko i u najdetaljnijem funkcionisanju, zadržava tradicionalni orijentalistički pogled kakav se bio razvio u Evropi.

Paralela između evropskih i američkih imperijalnih planova na Orijentu (Bliskom i Dalekom Istoku) očigledna je. Možda je manje očigledno *(a)* do kojeg je stepena evropska tradicija orijentalističke nauke ako ne preuzeta, onda prilagođena posleratnom procvatu bliskoistočnih studija u Sjedinjenim Državama, normalizovana, domesticirana i popularizovana u njima, koliko je predstavljala hranu za njih; i *(b)* do koje je mere evropska tradicija podstakla da se u Sjedinjenim Državama razvije koherentan stav među većinom naučnika, institucija, stilova diskursa i orijentacijâ, uprkos savremenoj rafiniranosti, koliko i korišćenju (opet) veoma sofisticiranih tehnikâ društvenih nauka. Već sam raspravljao o Džibovim idejama; treba, međutim, istaći da je on pedesetih godina postao direktor Harvardskog centra za proučavanje Srednjeg Istoka i da su, zahvaljujući njegovom položaju, njegove ideje i stil mogli da vrše značajan uticaj. Džibovo prisustvo u Sjedinjenim Državama razlikovalo se, po onome što je Džib učinio za ovu disciplinu, od prisustva Filipa Hitija na Prinstonu poznih dvadesetih godina ovog veka. Prinstonska katedra stvorila je brojnu grupu važnih naučnika i njihove orijentalističke studije probudile su veliko naučno interesovanje za ovu disciplinu. Džib je, na drugoj strani, bio više u dodiru s onim vidom orijentalizma koji se tiče javne politike i njegov položaj na Harvardu, znatno više nego Hitijev na Prinstonu, fokusirao je orijentalizam na hladnoratovski pristup oblasnim studijama.

Džibovo delo, pri svem tom, nije na očigledan način upošljavalo jezik kulturalnog diskursa u tradiciji Renana, Bekera i Masinjona. No, taj diskurs, njegov intelektualni aparat i njegove dogme bili su upečatljivo prisutni, pre svega (mada ne isključivo), u delu i institucionalnom autoritetu Gustava fon Grunebauma, u Čikagu i na UCLA. Grunebaum je došao u Sjedinjene Države zajedno sa intelektualnim emigrantima, evropskim naučnicima koji su bežali od fašizma.[114] Proizveo je priličan orijentalistički *oeuvre*, koji se koncentrisao na islam kao holističku kulturu o kojoj je, od početka do kraja karijere, neprestano davao iste, suštinski reduktivne, negativne generalizacije. Njegov stil, koji se često pokazuje kao haotičan spoj njegove austro-germanske polimatije, njegovog upijanja kanonskih pseudonaučnih predrasuda o francuskom, britanskom i italijanskom orijentalizmu, kao i gotovo očajničkog napora da ostane nepristrastan naučnik-posmatrač, bio je gotovo nečitljiv. Njegova tipična stranica o islamskoj autopercepciji nagomilava desetinu referenci na islamske tekstove izvučene iz najrazličitijih mogućnih periodâ, kao i na Huserla i presokratovce, na Levi-Strosa i različite američke socijalne naučnike. Sve to, ipak, ne može da sakrije Grunebaumovu otrovnu nesimpatiju prema islamu. Za Grunebauma nije nikakav problem da tvrdi kako je islam unitarni fenomen, za razliku od bilo koje druge religije ili civilizacije, i da ga, dalje, prikazuje kao nehuman, nesposoban za razvoj, samospoznaju ili objektivnost, i kao nekreativan, nenaučan i autoritaran. Evo dva tipična izvoda – a moramo se setiti da je fon Grunebaum pisao s jedinstvenim autoritetom evropskog naučnika u Sjedinjenim Državama, naučnika koji predaje, rukovodi, odobrava rad velikoj mreži naučnika u ovoj disciplini.

> Od suštinskog je značaja da shvatimo da je muslimanska civilizacija kulturalni entitet koji ne deli naše osnovne težnje. On nije vitalno zainteresovan za strukturisano proučavanje drugih kultura, bilo kao za cilj po sebi, ili kao sredstvo za jasnije razumevanje vlastitog karaktera i istorije. Da ova zapažanja važe samo za savremeni islam, bili bismo u iskušenju da ih povežemo sa duboko poremećenim

[114] O ovim migracijama vidi: *The Intellectual Migration: Europe and America 1930-1960*, ed. Donald Fleming and Bernard Bailyn (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).

stanjem u islamu, koje mu ne dozvoljava da pogleda iza sebe, osim kad je prinuđen na to. Ali, pošto ona važe i za prošlost, čovek možda može poželeti da ih poveže s temeljnim antihumanizmom ove [islamske] civilizacije, to jest sa odlučnim odbijanjem da se čovek u bilo kojoj meri prihvati kao arbitar ili mera stvari, i s tendencijom da se bude zadovoljan istinom kao opisom mentalne strukture ili, drugim rečima, psihološkom istinom.

[Arapskom ili islamskom nacionalizmu] nedostaje pojam božanskog prava nacije, mada ga on povremeno koristi kao lozinku, nedostaje mu formativna etika, a takođe, reklo bi se, i verovanje poznog devetnaestog veka u mehanički progres; iznad svega, nedostaje mu intelektualni polet primarnog fenomena. I moć, i volja za moć ciljevi su sami za sebe. [Ta rečenica, reklo bi se, nema nikakvu svrhu u argumentaciji; no, ona Grunebaumu, bez sumnje, daje sigurnost objektivnosti koja zvuči filozofski, kao da hoće sebe da uveri da o islamu govori mudro, a ne potcenjivački.] Netrpeljivost prema političkim beznačajnostima [koje oseća islam] uzrokuje nestrpljenje i sprečava dugoročnu analizu i planiranje u intelektualnoj sferi.[115]

U gotovo svakom drugom kontekstu, takvo pisanje učtivo bi bilo nazvano polemičkim. Za orijentalizam, naravno, ono je relativno ortodoksno i u američkim studijama Srednjeg Istoka posle Drugog svetskog rata steklo je status kanonske mudrosti, većinom zbog kulturalnog prestiža evropskih naučnika. Suština je, međutim, u tome što je u okviru orijentalističke discipline Grunebaumovo delo prihvaćeno nekritički, iako disciplina sama danas ne može nanovo da stvori likove kao što je on. No, samo se jedan naučnik poduhvatio ozbiljne kritike Grunebaumovih pogleda: Abdulah Larui, marokanski istoričar i politički teoretičar.

Koristeći se motivom reduktivnog ponavljanja u Grunebaumovom delu, kao praktičnim sredstvom kritičkog anti-orijenta-

[115] Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York: Vintage Books, 1964), str. 55, 261.

lističkog proučavanja, Larui impresivno savladava ovaj slučaj u celini. On se pita šta je to što uzrokuje da Grunebaumovo delo, uprkos ogromnoj masi detalja i očigledno širokom opsegu, ostane reduktivno. Kao što kaže Larui, "pridevi koje Grunebaum vezuje za reč islam (srednjovekovni, klasični, moderni) neutralni su, ili čak suvišni: nema razlike između klasičnog islama i srednjovekovnog islama ili, prosto i jasno, islama... Postoji zato [za Grunebauma] samo *jedan* islam koji se menja u sebi samom."[116] Moderni islam se, prema Grunebaumu, okrenuo od Zapada jer je veran svome prvobitnom osećanju samoga sebe; a ipak, islam može da se modernizuje samo ako samoga sebe nanovo protumači sa zapadnog stanovišta – što, dakako, Grunebaum pokazuje kao nemoguće. Opisujući Grunebaumove zaključke, koji dopunjavaju portret islama kao kulture nesposobne za inovacije, Larui ne pominje da je ideja o tome da islam treba da se posluži zapadnim metodima kako bi sebe poboljšao postala, možda zbog širokog Grunebaumovog uticaja, gotovo opšte mesto u proučavanju Srednjeg Istoka. (Recimo, Dejvid Gordon u delu *Samoodređenje i istorija u Trećem svetu /Self-determination and History in the Third World/*[117] insistira na potrebi da Arapi, Afrika i Azija "sazru"; to se, kaže on, može postići samo ako se uči od zapadne objektivnosti.)

Laruijeva analiza takođe pokazuje kako je Grunebaum koristio kulturalnu teoriju A. L. Krebera da bi razumeo islam i kako je to sredstvo nužno podrazumevalo niz redukcija i eliminacija pomoću kojih se islam može predstaviti kao zatvoren sistem is-

[116] Abdullah Laroui,"Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum", *Diogène* 38 (July-September 1973): 30. Taj esej objavljen je u Larouievoj knjizi *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?* trans. Diarmid Cammel (Berkeley: University of California Press, 1976).

[117] David Gordon, *Self-Determination and History in the Third World* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971).

ključivanja. Zahvaljujući tome, Grunebaum može da shvata svaki od mnogih različitih vidova islamske kulture kao direktnu refleksiju nepromenljive matrice, posebnu teoriju o bogu, koja im svima nameće značenje i red: razvoj, istorija, tradicija, realnost u islamu su zato zamenljivi. Larui s pravom ističe da istorija kao kompleksan poredak događaja, temporalnosti i značenja ne može da se svede na takav pojam kulture, kao što ni kultura ne može da se svede na ideologiju, niti ideologija na teologiju. Fon Grunebaum je podlegao kako orijentalističkim dogmama koje je nasledio, tako i jednom posebnom svojstvu islama, koje je odabrao da interpretira kao manjak: da u islamu postoji veoma artikulisana teorija religije, ali veoma malo izveštaja o religijskom iskustvu, visoko artikulisana politička teorija i veoma malo preciznih političkih dokumenata, teorija socijalne strukture i veoma malo individualnih akcija, teorija istorije i veoma malo datiranih događaja, artikulisana teorija ekonomije i veoma malo kvantifikovanih nizova, i tako dalje.[118] Rezultat je istorijska vizija islama, u celosti osakaćena kulturalnom teorijom nesposobnom da uzme u obzir, ili makar samo ispita, egzistencijalnu realnost kako su je iskusili njeni pripadnici. Fon Grunebaumov islam je, na kraju krajeva, islam ranih evropskih orijentalista – monolitan, prezriv prema običnom ljudskom iskustvu, grub, reduktivan, nepromenljiv.

U osnovi, takvo shvatanje islama je političko, i nije čak ni eufemistički nepristrasno. Snaga njegovog uticaja na mlade orijentaliste (one koji su, dakako, mlađi od Grunebauma) proizlazi delimično iz njegovog tradicionalnog autoriteta, a delom iz njegove upotrebne vrednosti u svojstvu alatke koja pomaže da se shvati ogroman region sveta i da se on proglasi za potpuno koherentan fenomen. Pošto Zapad nikada nije politički lako opkolio islam – a od Drugog svetskog rata arapski nacionalizam je svakako bio pokret koji javno objavljuje

[118] Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques", str. 41.

neprijateljstvo prema zapadnom imperijalizmu – želja da se, u osvetu, izreknu intelektualno zadovoljavajuće stvari o islamu pojačava se. Jedan autoritet rekao je da je islam (ne specifikujući *koji* islam ili aspekt islama ima na umu) "prototip zatvorenih tradicionalnih društava". Treba ovde obratiti pažnju na poučnu upotrebu reči *islam*, koja – jednim udarcem – označava društvo, religiju, prototip i aktuelnost. Ali, isti naučnik će sve to podrediti ideji da su, za razliku od normalnih ("naših") društava, islamska i društva Srednjeg Istoka totalno "politička", a taj pridev treba da bude prigovor islamu što nije "liberalan", što nije kadar da razdvoji politiku od kulture (kao što "mi" to činimo). Rezultat je pakosno ideološki portret "nas" i "njih":

> Naš veliki cilj mora ostati da razumemo društva Srednjeg Istoka kao celinu. Samo društvo [kao "naše"] koje je već postiglo dinamičnu stabilnost može da dopusti sebi da o politici, ekonomiji ili kulturi misli kao o istinski autonomnim područjima postojanja, a ne tek kao o zgodnoj podeli na različita polja proučavanja. U tradicionalnom društvu koje ne razdvaja stvari koje se tiču Cezara od stvari koje se tiču boga, ili koje je u celosti u pokretu, veza između, recimo, politike i svih ostalih aspekata života predstavlja srce problema. Danas je, recimo, pitanje hoće li čovek oženiti četiri žene ili jednu, hoće li postiti ili jesti, steći ili izgubiti zemlju, oslanjati se na otkrovenje ili na razum, postalo na Srednjem Istoku političko pitanje... Ništa manje od samog muslimana, novi orijentalist mora iznova da ispita šta mogu biti značajne strukture i odnosi u islamskom društvu.[119]

Trivijalnost većine primera (oženiti četiri žene, postiti ili jesti itd.) zamišljena je kao dokaz sveobuhvatnosti i tiranije islama. Ne kaže se, naravno, *gde* se sve to događa. Ali zato te reči treba da nas podsete na nesumnjivo nepolitičku činjenicu da su ori-

[119] Manfred Halpern, "Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples", *World Politics* 15 (October 1962): 121-122.

jentalisti "u velikoj meri odgovorni što su ljudima na Srednjem Istoku dali preciznu procenu njihove prošlosti",[120] za slučaj da smo zaboravili da orijentalisti po definiciji znaju stvari koje sami Orijentalci ne mogu znati.

Ako je ovo rezime "tvrde" škole novog američkog orijentalizma, "meka" škola ističe činjenicu da su nam tradicionalni orijentalisti dali osnovne obrise islamske istorije, religije i društva, ali su se "prečesto zadovoljavali da sumiraju značenje civilizacije na temelju nekoliko rukopisa.[121] Stoga, nasuprot tradicionalnom orijentalisti, specijalista za nove oblasne studije filozofski izlaže:

Metodologija istraživanja i paradigme ove discipline ne treba da određuju šta izabrati za proučavanje, niti da ograničavaju posmatranje. Oblasne studije, iz ove perspektive, drže da je istinsko znanje mogućno samo o stvarima koje postoje, dok metodi i teorije predstavljaju apstrakcije, koje unose poredak u zapažanja i nude objašnjenja u skladu s ne-empirijskim kriterijumima.[122]

Dobro. Ali *kako* neko poznaje "stvari koje postoje" i do koje mere onaj koji poznaje zapravo *konstituiše* "stvari koje postoje"? To je ostavljeno otvoreno, pošto je novo mišljenje o Orijentu, kao nečemu što postoji, institucionalizovano u programima za oblasne studije. Islam je *retko* proučavan, *retko* istraživan, *retko* upoznavan bez tendencioznog teoretizovanja: naivnost ove koncepcije jedva prikriva šta ona ideološki znači – apsurdnu tezu da čovek ne igra nikakvu ulogu u utvrđivanju bilo građe, bilo procesa znanja, da je orijentalna realnost statična i da "postoji", da samo mesijanski revolucionar (rečeno jezikom Dr Kisindžera) neće da prizna razliku između realnosti napolju, u svetu, i one u njegovoj glavi.

[120] Ibid, str. 117.

[121] Leonard Binder, "1974 Presidential Address", *MESA Bulletin* 9, no. 1 (February 1975): 2.

[122] Ibid, str. 5.

Između starih i novih škola, međutim, cvetaju manje ili više razvodnjene verzije starog orijentalizma, u nekim slučajevima – u novom akademskom žargonu, u drugim – u starom. Ali glavne dogme orijentalizma danas se u najčistijoj formi javljaju u proučavanjima Arapa i islama. Hajde da ih ovde rekapituliramo: jedna dogma sastoji se u naglašavanju apsolutne i sistemske razlike između Zapada koji je racionalan, razvijen, human, nadmoćan, i Orijenta koji je aberantan, nerazvijen, inferioran. Druga dogma je da apstrakcije o Orijentu, posebno one zasnovane na tekstovima koji prikazuju "klasičnu" orijentalnu civilizaciju, uvek imaju prednost u odnosu na direktnu evidenciju izvedenu iz moderne realnosti Orijenta. Treća dogma je da je Orijent večan, jednoobrazan i nesposoban da sam sebe definiše; zato se pretpostavlja da je veoma uopšten i sistematičan rečnik za opisivanje Orijenta sa zapadnog stanovišta neizbežan i čak naučno "objektivan". Četvrta dogma je da je Orijent nešto čega se treba ili plašiti (žuta opasnost, mongolske horde, dominacija mrkih), ili ga treba kontrolisati (pacifikacijom, istraživanjem i razvojem, direktnom okupacijom kad god je moguće).

Neobično je što ove ideje ne nailaze ni na kakvo značajno osporavanje u akademskom i vladinom proučavanju modernog Bliskog Istoka. Žalosno je što dela islamista ili arabista, koja se spore s dogmama o orijentalizmu nisu dala nikakvog vidljivog efekta, ako je u njima i bilo gestova osporavanja; poneki izolovan članak tu i tamo, iako značajan za svoje vreme i mesto, ne može ni izdaleka da utiče na smer zadivljujućeg istraživačkog konsenzusa, koji podržavaju najrazličitije agencije, institucije i tradicije. Poenta je u tome da je islamski orijentalizam vodio sasvim različit savremeni život od svih drugih orijentalističkih poddisciplina. Komitet naučnika zainteresovanih za Aziju (Committee of Concerned Asia Scholars, koji su prvenstveno Amerikanci) poveo je tokom šezdesetih revoluciju u krugovima specijalista za Istočnu Aziju; revizionisti su na sličan način bacili rukavicu specijalistima za afričke studije; kao i specijalistima za Treći svet. Samo arabisti i islamolozi još ne sprovode nikakvu

reviziju. Za njih još uvek postoje pojmovi kao *islamsko* društvo, *arapski* duh, *orijentalna* psiha. Čak i oni čija je specijalnost moderni islamski svet anahronistički se služe tekstovima kakav je Koran, i učitavaju ih u svaki vid savremenog egipatskog ili alžirskog društva. Islam, ili ideal islama iz sedmog veka, kakav su konstituisali orijentalisti, poseduje, pretpostavlja se, jedinstvo koje uspeva da umakne novijim i važnijim uticajima kolonijalizma, imperijalizma, pa čak i obične politike. Klišei o ponašanju muslimana (ili muhamedanaca, kako ih poneko još zove) koriste se s nonšalancijom na koju se niko ne bi odlučio govoreći o crncima ili Jevrejima. U najboljem slučaju, musliman je za orijentalistu "domaći informant". Potajno, međutim, on ostaje prezreni jeretik, koji zbog svojih greha mora, pored svega ostalog, da otrpi potpuno nezahvalan položaj da bude poznat – naravno, negativno – kao anti-cionista.

U proučavanjima Srednjeg Istoka postoje, naravno, establišment, zajednički interesi, mreža "starih vukova" ili "eksperata", koja povezuje korporativni biznis, fondacije, naftne kompanije, misije, vojsku, spoljne poslove, obaveštajnu zajednicu sa akademskim svetom. Postoje stipendije i druge nagrade, organizacije, hijerarhije, instituti, centri, fakulteti, katedre, svi posvećeni legitimizovanju i održavanju autoriteta jedne šake osnovnih, suštinski nepromenljivih ideja o islamu, Orijentu i Arapima. Kritička analiza načina na koji funkcioniše proučavanje Srednjeg Istoka u Sjedinjenim Državama ne pokazuje da je polje "monolitno", nego da je kompleksno, da sadrži orijentaliste starog stila, namerno marginalne specijaliste, kontrarevolucionarne specijaliste, tvorce politike, kao i "malu manjinu ... akademskih mešetara moći".[123] U svakom slučaju, srž orijentalističke dogme istrajava.

Razmotrimo sada ukratko – kao jedan primer onoga što ovo polje danas proizvodi u svojoj najvišoj i intelektualno naj-

[123] "Middle Eastern Studies Network in the United States", *MERIP Reports* 38 (June 1975): 5.

prestižnijoj formi – dvotomnu *Kembridžsku istoriju islama* (*Cambridge History of Islam*), koja je prvi put objavljena u Engleskoj 1970. godine i predstavlja sumu orijentalističke ortodoksije. Reći za ovo delo, u kojem je učestvovao veliki broj čuvenih intelektualaca, da je intelektualni promašaj prema bilo kojim drugim standardima osim standarda orijentalizma, znači reći da je ono moglo biti drugačija i bolja istorija islama. U stvari, kao što je primetilo nekoliko mudrih naučnika,[124] ova vrsta istorije bila je osuđena na propast još kad je planirana i nije mogla ispasti drugačija, niti bolja u izvedbi: njeni urednici nekritički su prihvatili suviše mnogo ideja; bilo je suviše oslanjanja na neodređene pojmove; suviše je slab naglasak stavljen na metodološka pitanja (koja su ostavljena onako kako su stajala u orijentalističkom diskursu tokom gotovo dva veka); i nikakav napor nije načinjen da se makar ideja islama učini zanimljivom. Štaviše, ne samo što *Kembridžska istorija islama* radikalno pogrešno shvata i reprezentuje islam kao religiju; ona nema ni korporativnu ideju o sebi kao o istoriji. Malo je toliko grandioznih poduhvata za koje je, kao za ovaj, tačno da su gotovo potpuno lišeni ideja i metodološke pameti.

Poglavlje Erfana Šahida o pre-islamskoj Arabiji, kojim se istorija otvara, inteligentno ocrtava plodnu saglasnost između topografije i ljudske ekonomije, iz koje je islam proizašao u sedmom veku. Ali, šta se može reći o istoriji islama – P. M. Holt je u uvodu prilično ležerno definiše kao kulturalnu sintezu[125] – koja od preislamske Arabije ide direktno na poglavlje o Muhamedu, zatim na poglavlje o Patrijarhijskim i Umajadskim kalifa-

[124] Dva najbolja kritička prikaza dela *Cambridge History* napisali su Albert Hourani, *The English Historical Review* 87, no 343 (April 1972): 348-357, i Roger Owen, *Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 2 (Autumn 1973): 287-298.

[125] P. M. Holt, Introduction, *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton and Bernard Lewis, 2 toma (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1: xi.

tima, i potpuno zaobilazi svaki izveštaj o islamu kao sistemu verovanja, vere ili doktrine? Na stotinama stranica u prvom tomu islam je shvaćen kao monotona hronologija bitaka, carstava i smrti, uspona i vrhunaca, nastanaka i nestanaka, istorija napisana najvećim delom užasno monotono.

Uzmimo, na primer, Abasidski period od osmog do jedanaestog veka. Svako ko ma i najmanje poznaje arapsku ili islamsku istoriju znaće da je to bio jedan od vrhunaca islamske civilizacije, period istorije kulture, briljantan koliko i visoka renesansa u Italiji. Ali, nigde na četrdeset stranica opisa ne dobija se ni nagoveštaj o tom bogatstvu; umesto toga nalazimo ovakve rečenice: "Nekada gospodar kalifata, [al-Mamun] je otada, reklo bi se, bežao od kontakta sa bagdadskim društvom i ostao je u Mervu, poveravajući vladavinu nad Irakom jednom od ljudi kojima je verovao, al-Hasan b. Sahlu, bratu al-Fadla, koji se gotovo odmah suočio sa ozbiljnim šiitskim revoltom, predvođenim Abu'l-Sarajom, koji je u jumadi II 199 / januara 815. iz Kufe pozvao na oružje, kako bi se podržao Hasanid Ibn Tabataba."[126] Neislamist tu neće znati šta su Šiiti ili Hasanidi. Neće imati pojma šta je jumada II, osim što će mu biti jasno da ona označava neki datum. A verovaće, naravno, da su Abasidi, uključujući Haruna al-Rašida, bili nepopravljivo glupava i krvoločna družina, dok su zlovoljno sedeli u Mervu.

Centralne islamske zemlje definisane su tako da isključuju Severnu Afriku i Andaluziju, i *njihova* istorija je pravilan hod iz prošlosti u moderna vremena. Zato je u prvom tomu islam geografska definicija, primenjena hronološki i selektivno, kako odgovara ekspertima. Ali, ni u jednom od poglavlja o klasičnom islamu nema odgovarajuće pripreme za razočarenje koje nas čeka kad dođemo do – kako ih zovu – "novijih vremena". Poglavlje o modernim arapskim zemljama napisano je bez i najmanjeg razumevanja revolucionarnog razvoja u ovom regionu.

[126] D. Sourdel, "The Abbasid Caliphate", *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt et al., 1: 121.

Autor zauzima učiteljski, otvoreno reakcionaran stav prema Arapima ("mora se reći da je tokom tog perioda obrazovana i neobrazovana omladina arapskih zemalja, sa svojim entuzijazmom i idealizmom, postala plodno tle za političku eksploataciju i, povremeno, verovatno ne shvatajući to, sredstvo beskrupuloznih ekstremista i agitatora"[127]), ublažavan povremenom pohvalom libanskog nacionalizma (mada se nigde ne kaže da je fašizam, koji je privukao neznatan broj Arapa tokom tridesetih godina, zarazio i libanske maronite, koji su 1936. osnovali Falanges libanaises, kao kopiju Musolinijevih Crnih košulja). "Nemiri i pobuna" vezuju se za 1936. godinu bez ijedne reči o cionizmu, i nigde se ne dozvoljava da mirnoću pripovedanja naruše makar samo pojmovi antinacionalizma i antiimperijalizma. Što se tiče poglavljâ o "političkom uticaju Zapada" i "ekonomskoj i socijalnoj promeni" – idejama koje nisu ništa dublje specifikovane – ona su pridodata kao nerado učinjeni ustupak islamu, koji ima neke veze sa "našim svetom" uopšte. Promena je jednostrano izjednačena s modernizacijom, mada nigde nije jasno rečeno zašto drugi vidovi promene moraju biti tako samodržački zanemareni. Pošto se pretpostavlja da je islam jedine vredne odnose uspostavljao sa Zapadom, značaj Bandunga, ili Afrike, ili Trećeg sveta generalno se ignoriše; ta vesela nezainteresovanost za dobre dve trećine realnosti donekle objašnjava čudnovato veselu tvrdnju da je "istorijski teren raščišćen [ko ga je raščistio? za šta? na koji način?] za novi odnos između Zapada i islama ... odnos zasnovan na jednakosti i kooperaciji."[128]

Ako smo na kraju prvog toma zaglibljeni u niz kontradikcija i teškoća u određivanju šta je islam zapravo, tek u drugom tomu nećemo naći nikakvu pomoć. Polovina knjige posvećena je periodu od desetog do dvadesetog veka u Indiji, Pakistanu, In-

[127] Z. N. Zeine, "The Arab Lands", *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 575.

[128] Dankwart A. Rustow, "The Political Impact of the West", *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 697.

doneziji, Španiji, Severnoj Africi i Siciliji; nešto su distinktivnija poglavlja o Severnoj Africi, mada ista kombinacija profesionalnog orijentalističkog žargona i neusmerenog istorijskog detalja preteže gotovo svuda. Tako, posle otprilike 1200 stranica guste proze, "islam" ne deluje kao kulturalna sinteza ništa više nego bilo koje drugo nizanje kraljeva, bitaka i dinastija. Ali u drugoj polovini drugog toma velika sinteza se dovršava člancima o "Geografskom položaju", "Izvorima islamske civilizacije", "Religiji i kulturi" i "Ratovanju".

Sada legitimna pitanja i primedbe izgledaju opravdaniji. Zašto je jedno poglavlje imenovano kao islamsko ratovanje kad je ono o čemu se stvarno raspravlja (zanimljivo, uzgred) sociologija nekih islamskih vojski? Treba li pretpostaviti da postoji neki islamski način ratovanja, drugačiji, recimo, od hrišćanskog? Komunistički rat nasuprot kapitalističkom ovde se nudi kao prikladna analogna tema. Od kakve su koristi za razumevanje islama – izuzev za prikaz nediskriminativne erudicije Gustava fon Grunebauma – glupavi navodi iz dela Leopolda fon Rankea, koji su zajedno sa drugom glomaznom i irelevantnom građom, rasuti po njegovim stranicama o islamskoj civilizaciji? Zar nije lažljivo prikrivati na taj način pravu Grunebaumovu tezu – da je islamska civilizacija zasnovana na neprincipijelnom muslimanskom pozajmljivanju od judeo-hrišćanske, helenističke i austro-germanske civilizacije? Uporedimo s tom idejom – da je islam po definicji plagijaristička kultura – onu drugu, iznesenu u prvom tomu, da su "takozvanu arapsku literaturu" pisali Persijanci (nijedan dokaz nije ponuđen, nijedno ime citirano). Kad se Luj Garde bavi "Religijom i kulturom", ukratko nam se kaže da će se raspravljati samo o prvih pet vekova islama; znači li to da religija i kultura u "modernim vremenima" ne mogu biti "sintetizovane", ili to znači da je islam dostigao svoju konačnu formu u dvanaestom veku? Postoji li zaista neka "islamska geografija", koja, reklo bi se, podrazumeva "planiranu anarhiju" muslimanskih gradova, ili je to uglavnom predmet izmišljen da demonstrira rigidnu teoriju geografsko-rasnog determinizma? U vidu naznake, čitalac se podseća "ramadanskog posta s njegovim aktivnim noćima", iz čega treba da zaključimo da je islam religija "stvorena za ljude u gradovima". Tom objašnjenju neophodno je objašnjenje.

Delovi o ekonomskim i socijalnim institucijama, o zakonu i pravdi, misticizmu, umetnosti, nauci i različitim islamskim književnostima na višem su nivou, ukupno uzev, nego najveći deo *Istorije*. No nigde se ne vidi da njihovi autori imaju nečeg zajedničkog s modernim humanističkim ili socijalnim naučnicima iz drugih disciplina: primetno su odsutne tehnike konvencionalne istorije ideja, marksističke analize, Nove Istorije. Njegovim istoričarima, ukratko, izgleda da su za islam najprikladnije platoničarska i antikvarna predrasuda. Za neke pisce *Istorije*, islam je politika i religija; za druge, to je stil postojanja; za treće, on se može "odvojiti od muslimanskog društva"; za četvrte, on je mistički saznata suština; za *sve* autore, islam je daleka stvar, bez napetosti, iz koje ne možemo mnogo naučiti o složenostima današnjih muslimana. Čitav iščašeni poduhvat *Kembridžske istorije islama* stoji u znaku starog orijentalističkog truizma da je islam nešto što se tiče tekstova, a ne ljudi.

Fundamentalno pitanje koje postavljaju savremeni orijentalistički tekstovi kakva je *Kembridžska istorija* glasi da li su etničko poreklo i religija najbolje, ili bar najkorisnije, najosnovnije i najjasnije definicije ljudskog iskustva. Da li je za razumevanje savremene politike važnije znati da su X i Y osujećeni na neki veoma konkretan način, ili da su oni muslimani ili Jevreji? To je, naravno, pitanje o kojem se može raspravljati, i verovatno ćemo ispravno učiniti ako nastojimo i na religijsko-etničkom, i na socio-ekonomskom opisu; orijentalizam, međutim, jasno postavlja kategoriju islama kao dominantnu i to je glavna primedba njegovoj retrogradnoj intelektualnoj taktici.

3. Samo islam. Teorija o semitskoj jednostavnosti, kakva se može naći u modernom orijentalizmu, toliko je duboko ušančena da gotovo na isti način operiše u dobro poznatim antise-

mitskim evropskim tekstovima kakvi su *Protokoli sionskih mudraca* i u napomenama kakva je ona koju je Haim Vajcman uputio Arturu Balfuru 30. maja 1918:

Arapi, koji su površne pameti i bistri, obožavaju jednu jedinu stvar – moć i uspeh... Britanske vlasti ... znajući lažljivu prirodu Arapa ... treba da motre pažljivo i neprestano... Što pravedniji pokušava da bude engleski režim, to arogantniji postaju Arapi... Sadašnje stanje stvari nužno bi vodilo stvaranju arapske Palestine ako bi u Palestini postojao neki arapski narod. Ali, faktički neće doći do tog rezultata jer felah najmanje četiri veka kasni za današnjim vremenom, a efendi ... je neiskren, neobrazovan, pohlepan i podjednako nerodoljubiv koliko je nedelotvoran.[129]

Zajednički imenitelj za Vajcmana i evropskog antisemitu je orijentalistička perspektiva, koja u Semitima (i njihovim podgrupama) vidi ljude lišene željenih zapadnjačkih kvaliteta. No, razlika između Renana i Vajcmana leži u tome što retoriku ovog drugog već podupire solidnost institucijâ, dok sa prvim to nije slučaj. Zar u orijentalizmu dvadesetog veka ne postoji isto ono večno mlado "ljupko detinjstvo" – čas nehajno udruženo s akademskim radom, čas sa državom i svim njenim institucijama – koje je Renan video kao nepromenljivi semitski način postojanja?

No, dvadesetovekovna verzija tog mita načinila je i veće štete. Proizvela je sliku Arapina kako ga vidi "napredno" kvazi-zapadnjačko društvo. U svom otporu stranim kolonizatorima, Palestinac je bio ili glupi divljak, ili – u moralnom, pa čak i u egzistencijalnom pogledu – zanemarljiva veličina. Prema izraelskom zakonu, samo Jevrejin ima puna građanska prava i neograničene imigracione privilegije; mada su stanovnici te zemlje, Arapima su data manja, prostija prava; oni ne mogu da imigriraju i ako izgleda da nemaju ista prava, to je zato što su "manje razvijeni". Orijentalizam u celosti vlada izraelskom politikom prema Arapima, kao što je opširno pokazao nedavno objavljeni Koenig Report. Postoje dobri Arapi (koji čine ono što im se kaže) i rđavi Arapi (koji to ne čine i zato su teroristi). A pre svega postoje svi oni Arapi za koje se može očekivati da će, jednom poraženi, poslušno sedeti iza nepogrešivo utvrđene linije, koju čuva najmanji mogući broj ljudi, jer su Arapi, teorijski, morali prihvatiti mit o izraelskoj superiornosti i nikada se neće usuditi da napadnu. Treba samo pogledati *Stavove Arapa prema Izraelu* (*Arab Attitudes to Israel*) od generala Jehosafata Harkabija, pa videti – kao što je Robert Alter izvanredno izrazio u *Komentaru* (*Commentary*)[130] – kako arapski duh, izopačen, do srži antisemitski, nasilan, neuravnotežen, može da proizvede samo retoriku i ništa više. Jedan mit podržava i stvara drugi. Oni su podudarni, teže simetrijama i obrascima koje će, može se očekivati, proizvesti, sami Arapi kao Orijentalci, ali za koje nijedan Arapin kao ljudsko biće neće moći da pruži živi dokaz.

[129] Citirano u: Ingrams, *Palestine Papers, 1927-1922*, str. 31-32.

Sam od sebe, sam u sebi, kao skup verovanja, kao metod analize, orijentalizam ne može da se razvija. On je, zapravo, doktrinarna antiteza analize. Njegov centralni argument je mit o zaustavljenom razvoju Semita. Iz te matrice proizlaze drugi mitovi, od kojih svaki pokazuje da je Semit suprotnost Zapadnjaku i da je neizlečiva žrtva vlastite slabosti. Povezivanjem događaja i okolnosti semitski mit se razračvao u cionistički pokret; jedan Semit otišao je putem orijentalizma, a drugi, Arapin, prisiljen je da ode putem Orijentalca. Kad god se govori o šatoru i plemenu, upošljava se mit; kad god se evocira arapski nacionalni karakter, upošljava se mit. Uticaj ovih sredstava na duh povećavaju institucije koje su izgrađene oko njih. Svakom orijentalisti, sasvim doslovno, pruža podršku sistem kolebljive snage, ako imamo u vidu efemernost mitova koje orijentalizam propagira. Taj sistem sad kulminira u samim institucijama države. Pisati,

[130] Robert Alter,"Rhetoric and the Arab Mind", *Commentary*, oktobar 1968, str. 61-85. Alterov članak je ulizički prikaz knjige *Arab Attitudes to Israel* (*Arapski stavovi prema Izraelu*) (Jerusalim: Keter Press, 1972) generala Jehoshafata Harkabija.

stoga, o arapskom orijentalnom svetu znači pisati s autoritetom nacije, i to ne uz potvrdu kreštave ideologije nego s neupitnom sigurnošću apsolutne istine oslonjene na apsolutnu silu.

U broju od februara 1974. *Commentary* je svojim čitaocima ponudio članak Gila Karla Alroja pod naslovom "Do the Arabs Want Peace?" ("Žele li Arapi mir?"). Alroj je profesor političkih nauka i autor dveju knjiga, *Attitudes towards Jewish Statehood in the Arab World* (Stavovi prema jevrejskoj državnosti u arapskom svetu) i *Images of Middle East Conflict* (Slike sukoba na Srednjem Istoku); on tvrdi da "poznaje" Arape, a očigledno je stručnjak za proizvođenje slika o stvarima. Njegov argument sasvim je predvidljiv: Arapi žele da unište Izrael, Arapi zaista govore ono što misle (Alroj razmetljivo navodi dokaze iz egipatskih novina, i neprestano ih identifikuje s "Arapima", kao da su arapske i egipatske novine jedno isto), i tako dalje, i sve dalje, sa neumornom, jednostranom gorljivošću. U samom središtu njegovog članka, kao i u središtu prethodnog rada ostalih "arabista" (sinonim za "orijentaliste"), kakav je general Harkabi, koji se bavi "arapskim duhom", stoji radna hipoteza o tome kako Arapi stvarno izgledaju kad se sastružu sve spoljašnje besmislice. Drugim rečima, Alroj mora da dokaže da se Arapima ne može verovati – zato što su, pre svega, po svojoj sklonosti krvnoj osveti svi jedan drugom nalik, drugo zato što su psihološki nesposobni za mir, i treće zato što su kongenitalno vezani za pojam pravde, koji je sušta suprotnost miru – i da se protiv njih moramo boriti uporno, kao što se borimo protiv neke druge fatalne bolesti. Alrojev glavni dokaz je navod iz eseja Harolda V. Glidena "Arapski svet" (o kojem sam govorio u Prvom poglavlju). Gliden je "veoma dobro", smatra Alroj, "uhvatio kulturalne razlike između zapadnjačkog i arapskog shvatanja" stvari. Alrojev argument je kao stena, i zato – Arapi su nepopravljivi divljaci, te autoritet za arapski duh mora da kaže širokoj publici, sastavljenoj pretežno od zainteresovanih Jevreja, da mora da nastavi da osmatra. A on to čini akademski, bez strasti, pošteno, služeći se dokazima uzetih od samih Arapa, koji su, kaže on s olimpskom sigurnošću, "emfatično odbacili ... istinski mir", i iz psihoanalize.[131]

Ovakve tvrdnje mogu se objasniti ako uvidimo da još implicitnija i snažnija razlika između orijentaliste i Orijentalca leži u tome što orijentalist piše o Orijentalcu, dok je Orijentalac onaj o kojem se piše. Pretpostavlja se da je Orijentalac pasivan, dok orijentalist ima moć posmatranja, proučavanja i tako dalje; kao što je rekao Rolan Bart, mit i njegovi korisnici mogu neprestano da izmišljaju sebe.[132] Orijentalac je dat kao fiksiran, stabilan, potrebno mu je da bude predmet ispitivanja, potrebno mu je čak i znanje o njemu samom. Dijalektika nije ni poželjna, ni dopuštena. Postoji izvor informacija (Orijentalac), i izvor znanja (orijentalist), ukratko – pisac i njegov inertni predmet. Odnos između njih u radikalnoj meri je stvar moći, za koju postoje nebrojene slike. Evo primera uzetog iz *Zlatne reke ka zlatnom drumu* od Rafaela Pataija (*Golden River to Golden Road*):

Kako bi se tačno procenilo šta će čovek Srednjeg Istoka *voljno prihvatiti* od neprijatno bogatih zaliha zapadne civilizacije, *treba prvo steći* zdravije razumevanje kulture Srednjeg Istoka. Isti preduslov neophodan je da bi se *posmatrali* efekti *novouvedenih svojstava* na kulturalni kontekst ljudi koje usmerava tradicija. Isto se tako temeljnije nego do sada moraju proučavati [illegible]tevi i načini *pomoću kojih se nove kulturalne ponude mogu učiniti privlačnima*. Ukratko, jedini način da se *razreši Gordijev čvor otpora* vesternizaciji na Srednjem Istoku sastoji se u proučavanju Srednjeg Istoka, u *sticanju bogatije slike* o njegovoj tradicionalnoj kulturi, boljem razumevanju *procesa promene koji se danas u njemu odigravaju* i u *dubljem uvidu* u psihologiju ljudskih grupa vaspitanih u kulturi Srednjeg Istoka. *Zadatak je*

---

[131] Gil Carl Alroy, "Do the Arabs Want Peace?", *Commentary*, februar 1974, str. 56-61.

[132] Roland Barthes, *Mythologies*, prev. na engleski Annette Lavers (New York: Hill & Wang, 1972), str. 109-159

težak, ali je nagrada, harmonija između Zapada i susednog dela našeg sveta, koje je ključno važno, zaista vredna truda.[133]

Metaforičke figure koje se pojavljuju u ovom odlomku (naznačio sam ih kurzivom) potiču iz različitih oblasti ljudske delatnosti, trgovine, hortikulture, religije, veterine, istorije. Ali, u svakom od slučajeva je odnos između Srednjeg Istoka i Zapada u stvari definisan kao seksualan: kao što sam rekao kad sam govorio o Floberu, veza između Orijenta i seksa upadljivo je prisutna. Srednji Istok pruža otpor, kao što bi ga pružala svaka devica, ali muški naučnik osvaja nagradu snažno rastvarajući, prodirući kroz Gordijev čvor, uprkos "težini zadatka". "Harmonija" je rezultat pobede nad devojačkom stidljivošću; ona ni u kom slučaju nije koegzistencija ravnopravnih. Ispodpovršinski odnos snaga između naučnika i njegovog predmeta ne menja se ni u jednom trenutku – uniformno ide na ruku orijentalisti. Proučavanje, razumevanje, znanje, procena, maskirani kao laskanje "harmoniji", instrumenti su osvajanja.

Verbalne operacije u tekstovima kakav je Pataijev (koji je u svome nedavno objavljenom *Arapskom duhu /Arab Mind*[134]/ nadmašio čak i svoje prethodno delo) imaju za cilj veoma specifičan vid kompresije i redukcije. Mnogi od njegovih elemenata su antropološki – on opisuje Srednji Istok kao "oblast kulture" – ali rezultat je brisanje pluralnosti razlikâ među Arapima (ma ko oni zapravo bili), u interesu jedne razlike, one koja odvaja Arape od svih drugih. Kao predmet proučavanja i analize, oni mogu lakše biti kontrolisani. Štaviše, tako redukovani, oni dopuštaju, legitimizuju i valorizuju opšte besmislice od one vrste

[133] Raphael Patai, *Golden River to Golden Road: Society, Culture and Change in the Middle East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1962; 3. revidirano izdanje, 1969), str. 406.

[134] Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973). Još je više rasističko delo Džona Lafina (John Laffln) *The Arab Mind Considered: A Need for Understanding* (New York: Taplinger Publishing Co., 1976).

koju je mogućno naći u delima kakvo je *Temperament i karakter Arapa* od Sanie Hamadi (*Temperament and Character of the Arabs*):

Arapi su do sada demonstrirali nesposobnost za disciplinovano i trajno jedinstvo. Oni prolaze kroz kolektivne izlive oduševljenja, ali ne slede strpljivo kolektivne ciljeve, koje obično prihvataju na pola srca. Pokazuju nedostatak koordinacije i harmonije u organizovanju i funkcionisanju, a ne otkrivaju nikakvu sposobnost za kooperaciju. Svaka kolektivna akcija za opšte dobro ili zajedničku dobrobit njima je strana.[135]

Stil ove proze govori možda više nego što Hamadijeva namerava. Glagoli kao "demonstrira", "otkriva", "pokazuje" upotrebljavaju se bez indirektnog objekta: kome Arapi otkrivaju, demonstriraju, pokazuju? Očigledno, nikome posebno, ali načelno svakome. To je drugi način da se kaže da su te istine očigledne samo privilegovanim ili upućenim posmatračima, jer Hamadijeva nigde ne navodi opšte pristupačne dokaze za svoje opservacije. A osim toga, s obzirom na mlaćenje prazne slame u tim opservacijama, kakvi bi dokazi i mogli postojati? Što njena proza dalje ide, njen ton je sve samouvereniji: "Svaka kolektivna akcija...njima je strana." Kategorije otvrdnjavaju, tvrdnje su sve nepopustljivije i Arapi se transformišu od ljudi u više nego opšte pretpostavljeni predmet stila Hamadijeve. Arapi postoje samo kao prilika za tiranskog posmatrača: "Svet je *moja* zamisao."

I tako to ide kroz čitavo delo današnjeg orijentaliste: tvrdnje najbizarnije vrste rasute su po tim stranicama, bilo da je reč o

[135] Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs* (New York: Twayne Publishers, 1960), str. 100. Knjiga gospođe Hamadi omiljena je među Izraelcima i apologetama Izraela; Alroj je navodi s odobravanjem, kao i Amos Elon u knjizi *The Israelis: Founders and Sons* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Berger (v. napomenu 137) takođe je često navodi. Njen model je Lejnovo delo *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, ali ona nema Lejnovu erudiciju.

Manfredu Halpernu, koji izlaže da je islamski um sposoban samo za četiri misaona procesa, iako se procesi ljudskog mišljenja mogu svesti na osam,[136] ili o Morou Bergeru, koji pretpostavlja da su Arapi nesposobni za pravo mišljenje zato što je njihov jezik sav u retorici.[137] Ove tvrdnje možemo nazvati mitovima po

[136] Teza Manfreda Halperna iznesena je u eseju "For Contrasting Repertoires of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice", referatu pročitanom na 22. konferenciji Prinstonskog univerziteta o Bliskom Istoku, o psihologiji i bliskoistočnim studijama, 8. maja 1973. Tu raspravu pripremio je Halpernov esej "A Redefinition of the Revolutionary Situation", *Journal of International Affairs* 23, no. 1 (1969): 54-75.

[137] Morroe Berger, *The Arab World Today* (New York: Doubleday Anchor Books, 1964), str. 140. Veoma slična implikacija leži u osnovi trapavih dela kvazi-arabista kakvi su Joel Carmichael i Daniel Lerner; ona je suptilnija u delima politologa i istoričara kakvi su Theodore Draper, Walter Laqueur i Élie Kedourie. Jasno se vidi u veoma cenjenim delima kakva su *Population and Society in the Arab East* od Gabriela Baera (prev. na engleski Hanna Szoke; New York: Frederick A. Praeger, 1964), i *State and Economics in the Middle East: A Society in Transition* od Alfreda Bonnea (London: Routledge & Kegan Paul, 1955). Konsensus je, izgleda, sledeći: ako uopšte misle, Arapi misle drugačije – tj. ne nužno razumom, a često bez njega. Vidi i: RAND studiju od Adel Daher, pod naslovom *Current Trends in Arab Intellectual Thought* (RM-5979-FF, decembar 1969) i tipičan zaljučak da je "konkretan stav u prilog rešavanju problema upadljivo odsutan iz arapske misli" (str. 29). U eseju za *Journal of Interdisciplinary History* (vidi napomenu 124) Roger Owen napada sam pojam "islama" kao pojam na osnovu kojeg se proučava istorija. On se usredsređuje na *The Cambridge History of Islam*, koja ovekovečuje ideju islama (kakva se može naći kod pisaca kao što su Carl Becker i Max Weber) "definisanog u suštini kao religijski, feudalni i antiracionalni sistem, [kojem] nedostaju neop-

funkciji i strukturi, ali moramo nastojati da razumemo koji to drugi imperativi određuju njihovu upotrebu. Ovde se, naravno, ulazi u područje spekulacije. Orijentalističke generalizacije o Arapima veoma su detaljne kad je reč o kritičkom nabrajanju arapskih svojstava, a mnogo su manje takve kad dođe do analize arapskih jakih strana. Uprkos detaljnom opisu orijentalista, arapska porodica, arapska retorika, arapski karakter deluju denaturalizovan, bez ljudske uverljivosti, iako isti ti opisi, u svojoj nadmoćnoj snazi nad predmetom, poseduju punoću i dubinu. Hamadijeva kaže:

> Arapin živi u surovim i frustrantnim okolnostima. On nema mnogo mogućnosti da razvije svoje potencijale i definiše svoju poziciju u društvu, nema mnogo vere u progres i promenu, i nalazi spas samo u onostranome.[138]

Ono što Arapin sam ne može da postigne može se naći u tekstovima o njemu. Orijentalist je savršeno siguran u *svoje* potencijale, nije pesimističan, kadar je da opiše svoj položaj, svoj i Arapinov. Slika arapskog Orijentalca koja odatle proizlazi nedvosmisleno je negativna: ali, pitamo se, čemu taj beskonačan niz dela o njemu? Šta je to što privlači orijentalistu, ako to nije – kao što zaista nije – ljubav za arapsku nauku, duh, društvo, dostignuća? Drugim rečima, kakva je priroda Arapinovog prisustva u mitskom diskursu o njemu?

Dve su stvari posredi: broj i reproduktivna moć. Oba svojstva su, u krajnjoj liniji, svodljiva jedno na drugo, ali ćemo ih u cilju analize razdvojiti. Gotovo bez izuzetka, svako savremeno delo orijentalističke nauke (pogotovu u društvenim naukama) ima mnogo šta da kaže o porodici, njenoj

hodna svojstva koja su omogućila evropski progres." Weberovu potpunu netačnost dokazuje i Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, prev. na engleski Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1974, str. 76-117.

[138] Hamady, *Character and Temperament*, str. 197.

strukturi u kojoj dominira muškarac, njenom sveobuhvatnom uticaju na društvo. Pataijevo delo je tipičan primer. Tihi paradoks odmah se pokazuje, jer ako je porodica institucija čije je opšte promašaje mogućno izlečiti jedino placebom "modernizacije", moramo priznati da porodica nastavlja da se reprodukuje, da je plodna i da predstavlja izvor arapske egzistencije u svetu, takvom kakav je. Ono što Berger pominje kao "veliku važnost koju čovek pripisuje vlastitoj seksualnoj moći"[139] sugeriše da je arapsko prisustvo u svetu sila koja vreba. Ako je arapsko društvo predstavljeno gotovo isključivo pojmovima koji podrazumevaju negativnost i pasivnost, tako da junaku orijentalisti preostaje da ga osvoji i preuzme, možemo da pretpostavimo da je takvo predstavljanje način da se iziđe na kraj sa velikom različitošću i velikom snagom arapske raznolikosti, čiji je izvor ako ne intelektualni i socijalni, ono seksualni i biološki. No, apsolutno neprikosnoveni tabu u orijentalističkom diskursu glasi da sama seksualnost nikada ne sme biti uzeta ozbiljno. Nikada se ona ne sme eksplicitno kriviti za odsustvo velikih rezultata i "prave" racionalne sofistikacije, koje orijentalist otkriva kod Arapa. Ali, ja mislim da je to karika koja nedostaje u argumentaciji čiji je glavni predmet kritika "tradicionalnog" arapskog društva, kakvu daju Hamadi, Berger i Lerner. Oni uviđaju snagu porodice, primećuju slabost arapskog duha, zapažaju "važnost" orijentalnog sveta za Zapad, ali nikada ne iskazuju ono što njihov diskurs podrazumeva – da, na kraju krajeva, Arapinu ostaje samo i jedino nediferencirani seksualni nagon. U retkim prilikama, kao u delu Leona Munjijerija, nalazimo jasnu artikulaciju onoga što je inače samo implicirano: da postoji "snažna seksualna glad ... karakteristična za sve te južnjake u čijim venama teče vrela krv".[140] No, najčešće se omalovažavanje arapskog društva i njegovo redukovanje na opšta mesta – neshvatljivo u bilo kom drugom slučaju osim kad je reč o rasno inferiornim ljudima – odigrava povrh podzemnog toka koji prenaglašava seksualni momenat: Arapin se reprodukuje, beskonačno, seksualno, i radi malo šta drugo. Orijentalist ne kaže ništa o tome, iako njegov argument od toga zavisi: "Ali kooperacija je na Bliskom Istoku još uvek porodična stvar i retko je nalazimo izvan krvno povezane grupe ili sela."[141] Što znači da se Arapi uzimaju u obzir jedino kao biološka bića; institucionalno, politički, kulturalno oni ne postoje, ili bezmalo ne postoje. Aktuelni su numerički i kao proizvođači porodice.

[139] Berger, *Arab World*, str. 102.

[140] Citirano kod Irene Gendzier u *Frantz Fanon: A Critical Study* (New York: Pantheon Books, 1973), str. 94.

Teškoća s ovim shvatanjem u tome je što ono komplikuje problem pasivnosti kod Arapa, o kojoj govore orijentalisti kao Patai, pa čak i Hamadi i drugi. No, logično je za mit, kao i za san, da prigrljuje radikalnu antitezu. Jer mit ne analizira i ne rešava probleme. On ih predstavlja, reprezentuje, kao već analizirane i rešene; što znači da ih prikazuje kao već montirane slike, onako kao što je strašilo montirano od svega i svačega, i onda postavljeno da zamenjuje čoveka. Pošto slika *koristi* sav materijal za svoju svrhu, i pošto mit po definiciji istiskuje život, antiteza između preterano plodnog Arapina i pasivne lutke nije funkcionalna. Diskurs odnosi pobedu nad antitezom. Arapski Orijentalac je ona nemoguća kreatura koju libidinozna energija tera u paroksizme preterane stimulacije – a ipak je, u očima sveta, lutka, koja prazno zuri u moderni pezaž koji niti može da razume, niti da s njim iziđe na kraj.

Takva je slika izgleda, relevantna u novijim raspravama o orijentalnom političkom ponašanju, i za nju često daju povoda akademske diskusije o dva odnedavno omiljena predmeta orijentalističke ekspertize, revoluciji i modernizaciji. Pod znakom Škole za orijentalističke i afričke studije pojavila se

[141] Berger, *Arab World*, str. 151.

1972. godine knjiga pod naslovom *Revolucija na Srednjem Istoku i druge studije o regionu*, koju je priredio P. Dž. Vatikiotis (*Revolution in the Middle East and Other Case Studies*). Naslov je neprikriveno medicinski, jer se od nas očekuje da pomislimo da je orijentalistima konačno ukazana ona ljubaznost koju je "tradicionalni" orijentalizam obično izbegavao: psihoklinička pažnja. Vatikiotis određuje ton ove zbirke kvazi-medicinskom definicijom revolucije, ali pošto je arapska revolucija nešto što postoji u njegovoj glavi i u glavi njegovih čitalaca, neprijateljski ton definicije deluje prihvatljivo. Tu se javlja veoma mudra ironija, o kojoj ću govoriti kasnije. Teorijsku podršku Vatikiotis nalazi u Kamiju – čiji kolonijalni mentalitet nije bio prijateljski nastrojen ni prema revoluciji, ni prema Arapima, kako je nedavno pokazao Konor Kruz O'Brajen – ali Kami prihvata rečenicu "revolucija razara i ljude i načela" kao "suštinski smislenu". Vatikiotis nastavlja:

... svekolika revolucionarna ideologija u direktnom je sukobu sa čovekovim racionalnim, biološkim i psihološkim sklopom.

Odana metodološkom metastaziranju, revolucionarna ideologija zahteva fanatizam od svojh pristalica. Za revolucionara, politika nije samo pitanje verovanja, ili zamena za religiju. Ona mora prestati da bude ono što je uvek bila, naime adaptivna aktivnost u vremenima preživljavanja. Metastatička, sotirološka politika užasava se adaptivnosti, jer drugačije ne može da izbegne teškoće, zanemari i zaobiđe prepreke koje postavlja složena biološko-psihološka dimenzija čoveka, ili da hipnotiše njegovu tananu, mada ograničenu i osetljivu racionalnost. Ona se boji i kloni konkretne i diskretne prirode ljudskih problema i preokupacija političkog života: stremi apstraktnom i prometejskom. Sve opipljive vrednosti potčinjava jednoj vrhovnoj vrednosti: uprezanju čoveka i istorije u veliki projekt ljudskog oslobađanja. Ona nije zadovoljna ljudskom politikom, koja pati od tolikih razdražujućih ograničenja. Umesto toga, želi da stvori novi svet, ne na adaptivan, nepouzdan, delikatan, što će reći ljudski način, nego užasavajućim činom olimpske pseudo-božanske kreacije. Politika u službi čoveka je formula neprihvatljiva za revolucionarnu ideologiju. Pre čovek postoji da bi služio politički projektovanom i brutalno naloženom poretku.[142]

Šta god da još kaže ovaj odlomak – razglabanje najekstremnije vrste, kontrarevolucionarno zanesenjaštvo – on ne kaže ništa manje do da je revolucija rđav vid seksualnosti (pseudobožanski čin kreacije), a takođe i kancerozna bolest. Što god da učini „ljudsko biće", racionalno je, ispravno, tanano, diskretno, konkretno; sve što proklamuje revolucionar, brutalno je, iracionalno, hipnotičko, kancerozno. Rađanje, promena i kontinuitet izjednačeni su ne samo sa seksualnošću i ludilom, nego, malo paradoksalno, sa apstrakcijom.

Vatikiotisovi pojmovi imaju emocionalnu težinu i boju zahvaljujući apelima (s desnice) upućenim čovečnosti i pristojnosti, i apelima (protiv levice) da se čovečanstvo sačuva od seksualnosti, kancera, ludila, iracionalnog nasilja, revolucije. Pošto je u pitanju arapska revolucija, odlomak treba da čitamo ovako: eto, to je revolucija, a ako je Arapi žele, onda je ta želja prilično rečit komentar o njima, o tome koliko su inferiorna vrsta. Sposobni su *samo* za seksualno uzbuđenje, a ne za olimpski (zapadni, moderni) razum. Ironija koju sam malopre pomenuo sada ulazi u igru, jer nekoliko strana kasnije vidimo da su Arapi toliko nesposobni da ne mogu čak ni da neguju, a kamo li da konzumiraju ambicije revolucije. Implicitno, ne treba da se bojimo arapske seksualnosti zbog nje same, nego zbog njenog neuspeha. Ukratko, Vatikiotis traži od svojih čitalaca da veruju da je revolucija na Srednjem Istoku pretnja upravo zbog toga što ne može biti ostvarena.

Glavni izvor političkog sukoba i potencijalne revolucije u mnogim zemljama na Srednjem Istoku, kao i u današnjoj Africi i Aziji, jeste

[142] P. J. Vatikiotis, prir., *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies: proceedings of a seminar* (London: George Allen & Unwin, 1972), str. 8-9.

nesposobnost takozvanih radikalno nacionalističkih režima i pokreta da ovladaju, a kamo li da razreše socijalne, ekonomske i političke probleme nezavisnosti... Dok države na Srednjem Istoku ne budu mogle da kontrolišu svoju ekonomsku aktivnost i stvaraju ili proizvode vlastitu tehnologiju, njihov pristup revolucionarnom iskustvu ostaće ograničen. Nedostajaće im političke kategorije koje su suštinski neophodne za revoluciju.[143]

Proklet ko uzme, proklet ko ne uzme. U nizu rasplinutih definicija, revolucije se javljaju kao maštarije seksualno poludelog uma, koji se posle temeljnije analize pokazuje nesposoban čak i za ludilo koje Vatikiotis zaista poštuje – koje je ljudsko, ne arapsko, konkretno, ne apstraktno, aseksualno, ne seksualno.

Naučno središte Vatikiotisove zbirke je esej "Islamska koncepcija revolucije" od Bernarda Luisa. Strategija ovog teksta deluje rafinirano. Mnogi čitaoci znaju da za govornike arapskog jezika danas reč *thawra* i njoj srodne reči znače revoluciju; saznaće to i iz Vatikiotisovog predgovora. No, Luis ne opisuje značenje reči *thawra* do pred sam kraj svog članka, pošto je raspravljao o pojmovima kakvi su *dawla*, *fitna* i *bughat* u njihovom istorijskom i najvećim delom religijskom kontekstu. Suština je tu uglavnom da je "zapadna doktrina o pravu na odupiranje rđavoj vladavini strana islamskoj misli", što vodi "defetizmu" i "kvijetizmu" kao političkom stavu. Ni na jednom mestu u ovom eseju nismo sigurni gde je mesto svim ovim pojmovima, osim negde u istoriji reči. Onda na kraju teksta nailazimo na ovo:

U zemljama arapskog jezika upotrebljavaju se za [revoluciju] *thawra* različite reči. Koren *th-w-r* u klasičnom arapskom znači ustati (recimo, kad kamila ustaje), uskomešati se ili uzbuditi se, a otud, pogotovu u magrebskoj upotrebi, pobuniti se. Često se upotrebljava u kontekstu ustanovljenja male, nezavisne suverenosti; tako su, recimo, takozvani partijski kraljevi, koji su vladali u Španiji u jedanaestom veku posle sloma kalifata u Kordovi nazivani *thuwwar* (jednina *tha'ir*). Imenica *thawra* najpre znači uzbuđenje, kao u rečenici, citiranoj u Sihahu, standardnom srednjovekovnom arapskom rečniku, *intazir hatta taskun hadhihi 'lthawra*, sačekaj dok to uzbuđenje ne splasne – zaista, veoma prikladna preporuka. Glagol koristi al-Idži, u obliku *thawaran* ili *itharat fitna*, podstaći pobunu, što se uzima kao jedna od opasnosti koje treba da obeshrabre čoveka u pogledu pružanja otpora rđavoj vladavini. *Thawra* je termin koji su arapski pisci upotrebljavali u devetnaestom veku za Francusku revoluciju, a njihovi naslednici – za uspele revolucije našeg vremena, domaće i strane.[144]

[143] Ibid, str. 12, 13.

Čitav odlomak ispunjen je pokroviteljskim tonom i nepoverenjem. Zašto je potrebno uvoditi ideju o kamili koja ustaje kao etimološki koren za modernu arapsku revoluciju, osim ako to ne treba da bude mudar način da se diskredituje modernost? Luisov razlog je, očigledno, da revoluciju liši vrednosti koju joj daje savremenost i pretvori je u nešto što je taman onoliko plemenito (ili lepo) koliko i podizanje kamile sa tla. Revolucija je uzbuđenje, pobuna, uspostavljanje male suverenosti – ništa više; najbolji savet (koji, pretpostavlja se, može da dâ samo zapadni naučnik i džentlmen) jeste "sačekaj dok to uzbuđenje ne splasne". Iz ovog potcenjivačkog izveštaja o pojmu *thawra* ne bi se moglo saznati da je nebrojeno mnogo ljudi aktivno vezano za nju, na način koji je suviše kompleksan a da bi ga čak i Luisova sarkastična nauka mogla shvatiti. Ali, to je ona vrsta esencijalizovanog opisa koji je prirodan za proučavaoce i tvorce politike koji se bave Srednjim Istokom: da su revolucionarna komešanja među "Arapima" otprilike onoliko povremena koliko ka-

[144] Bernard Lewis,"Islamic Concepts of Revolution", u ibid, str. 33, 38-39. Luisova studija *Race and Color in Islam* (New York: Harper & Row, 1971) izražava sličnu nesimpatiju, ali sa prividom velike nauke; eksplicitnije politički – ali ne manje otrovan – je njegov *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* (London: Alcove Press, 1973).

milino podizanje, onoliko vredna pažnje koliko lupetanje budale. Svekolika kanonska orijentalistička literatura biće iz istog ideološkog razloga nesposobna da objasni ili pripremi čitaoca na pozitivne revolucionarne pobune u arapskom svetu u dvadesetom veku.

Luisovo povezivanje pojma *thawra* sa ustajanjem, podizanjem kamile i, uopšte uzev, sa uzbuđenjem (a ne sa borbom na strani vrednosti) sugeriše, mnogo šire nego što je za njega uobičajeno, da Arapi nisu ništa više do neurotična seksualna bića. Svaka od reči ili rečenica koje koristi da opiše revoluciju obojena je seksualnošću: *uzburkan, uzbuđen, ustati* odnosno *podići se*. Ali, seksualnost koju on pripisuje Arapima najčešće je "rđava". Na kraju krajeva, pošto Arapi nisu stvarno opremljeni za ozbiljnu akciju, njihovo seksualno uzbuđenje nije ništa plemenitije nego ustajanje, podizanje kamile. Umesto revolucije, tu je pobuna, uspostavljanje malog suvereniteta, i mnogo uzbuđenja, što bi bilo isto kao da se kaže da su Arapi, umesto za seksualni odnos, sposobni da ostvare samo predigru, masturbaciju, coitus interruptus. Takve su, čini mi se, Luisove implikacije, bez obzira na to koliko je nevin njegov ton naučnosti, ili salonski njegov jezik. Jer, budući toliko osetljiv za nijanse reči, on bi morao biti svestan da i *njegove* reči imaju nijanse.

Luis je zanimljiv slučaj za dalje ispitivanje, jer je njegov renome u političkom svetu anglo-američkog srednjoistočnog establišmenta renome učenog orijentaliste i sve što on piše natopljeno je "autoritetom" te discipline. Bar tokom poslednjih petnaestak godina, njegov rad bio je uglavnom agresivno ideološki, uprkos njegovim različitim pokušajima da bude tanan i ironičan. Pominjem njegove skorašnje tekstove kao savršen primer akademskog rada koji deluje kao liberalno objektivan, a u stvari je veoma blizu propagande *protiv* svog predmeta. Ali, to ne bi trebalo da bude iznenađenje ni za koga ko poznaje istoriju orijentalizma; ovo je samo poslednji među "naučnim" skandalima, a istovremeno i skandal koji je najmanje kritikovan na Zapadu.

Luis je bio toliko usmeren na svoj projekt raskrinkavanja, omalovažavanja i diskreditovanja Arapa i islama da bi se reklo da su ga izdale čak i njegove sposobnosti naučnika i istoričara. On će, recimo, u knjizi iz 1964. objaviti poglavlje pod imenom "Pobuna islama" ("The Revolt of Islam"), a zatim će nanovo objaviti najveći deo istog materijala dvanaest godina kasnije, neznatno promenjen kako bi odgovarao novom mestu publikovanja (u tom slučaju, *Commentary*), i pod novim naslovom "Povratak islama". Od "Pobune" do "Povratka" odigrala se, dakako, promena na gore, promena kojom je Luis nameravao da objasni svojoj najnovijoj publici zašto muslimani (ili Arapi) nikako neće da se smire i prihvate izraelsku hegemoniju nad Srednjim Istokom.

Hajde da izbliza pogledamo kako on to čini. U oba svoja teksta on pominje anti-imperijalističke nemire u Kairu 1945. godine, koje u oba slučaja opisuje kao anti-jevrejske. No, ni na jednom mestu nam ne kaže kako su to oni bili anti-jevrejski; u stvari, kao materijalni dokaz za anti-jevrejstvo on iznosi unekoliko iznenađujuću informaciju da je "napadnuto i oštećeno nekoliko crkava, katoličke, jermenske i grčko-pravoslavne veroispovesti". Razmotrimo prvu verziju iz 1964:

Drugog novembra 1945. politički lideri u Egiptu pozvali su na demonstracije povodom godišnjice Balfurove deklaracije. Te demonstracije brzo su se pretvorile u anti-jevrejske nemire, tokom kojih su napadnute i oštećene katolička, jermenska i grčka pravoslavna crkva. Kakve su veze imali, može se postaviti pitanje, katolici, Jermeni i Grci sa Balfurovom deklaracijom?[145]

A sada, verzija iz *Commentary*, iz 1976:

Stekavši istinsku popularnost, nacionalistički pokret postao je manje nacionalan, a više verski – drugim rečima, manje arapski, a više islamski. U trenucima krize, a njih je u poslednjim decenijama bilo

[145] Bernard Lewis,"The Revolt of Islam", u: *The Middle East and The West* (Bloomington: Indiana University Press, 1964), str. 95.

mnogo, instinktivna lojalnost zajednice nadjačava sve ostale. Nekoliko primera je dovoljno. Drugog novembra 1945, na godišnjicu objavljivanja Balfurove deklaracije, održane su u Egiptu demonstracije [obratimo pažnju na formulaciju "održane su demonstracije", koja je pokušaj da se prikaže instinktivna lojalnost; u prethodnoj verziji, za demonstracije su bili odgovorni "politički lideri"]. Mada to sigurno nije bila namera političkih lidera koji su organizovali demonstracije, one su se ubrzo razvile u anti-jevrejsku pobunu, a anti-jevrejska pobuna u opštiji metež, tokom kojeg su napadnute i oštećene crkve, katoličke, jermenske i grčko-pravoslavne veroispovesti [još jedna rečita promena: ovde se stvara utisak da su napadnute mnoge crkve triju veroispovesti; u ranijoj verziji je jasno da je reč o trima crkvama triju veroispovesti].[146]

Luisov polemički, ne akademski cilj jeste da, tu i drugde, pokaže da je islam antisemitska ideologija, a ne samo religija. On ima izvesne logičke teškoće kad tvrdi da je islam zastrašujući masovni fenomen koji, u isto vreme, "nije istinski popularan", ali mu taj problem mnogo ne smeta. Kao što pokazuje druga verzija njegove tendenciozne anegdote, on proglašava da je islam iracionalni fenomen gomile ili mase, koji muslimanima vlada služeći se strastima, instinktima i nepromišljenim mržnjama. Sva suština njegove ekspozicije u tome je da uplaši svoju publiku, da joj ubije želju da se makar i minimalno približi islamu. Prema Luisu, islam se ne razvija, kao ni muslimani; oni prosto postoje, i na njih treba motriti, zbog onoga što je njihova suština (prema Luisu), koja podrazumeva dugotrajnu mržnju prema hrišćanima i Jevrejima. Luis se na svakom koraku uzdržava da izravno iznese ove zapaljive konstatacije; stalno vodi računa o tome da kaže da muslimani, naravno, nisu antisemiti na način na koji su to bili nacisti, ali da se njihova vera lako može prilagoditi antisemitizmu, pa se to i desilo. Slično stoji stvar s odnosom između islama i rasizma, ropstva i ostalih manje-više "zapadnih" zala. Suštinu Luisove ideologije u odnosu na islam čini uverenje da se islam nikada ne menja i sva njegova misija sastoji se u tome da obavesti konzervativne slojeve jevrejske čitalačke publike, i svakoga ko je voljan da sluša, da svaki politički, istorijski i akademski izveštaj o muslimanima mora početi i završiti se činjenicom da su muslimani – muslimani.

[146] Bernard Lewis,"The Return of Islam", *Commentary*, January 1976, str. 44.

Jer suviše bi bilo priznati da čitava jedna civilizacija vidi predmet svoje osnovne lojalnosti u veri. Čak i samo sugerisati takvu stvar smatra se uvredljivim u okviru liberalnog mišljenja, uvek spremnog da zauzme zaštitnički stav u korist onih koje shvata kao svoje štićenike. To se reflektuje u postojećoj političkoj, novinarskoj i, podjednako, akademskoj nesposobnosti da se shvati značaj činioca vere u tekućim stvarima muslimanskog sveta, kao i u doslednom pribegavanju jeziku koji govori o levici i desnici, progresivnom i konzervativnom, i služi se svekolikom drugom zapadnjačkom terminologijom, koja je kadra da objasni muslimanski politički fenomen otprilike onoliko adekvatno i prosvećeno koliko i izveštač za bezbol može da izveštava o utakmici u kriketu. [Luisu se toliko dopada ovo poređenje da ga prenosi doslovce iz svoje polemike iz 1964].[147]

U kasnijim delima Luis nam kaže koja je terminologija prikladna i korisna, mada ni ona ne izgleda ništa manje "zapadnjačka" (šta god to "zapadnjačko" značilo): muslimani, kao i većina drugih ranije kolonijalnih naroda, nesposobni su da govore istinu, pa čak i da je vide. Shodno Luisu, zavisnici su od mitologije, zajedno sa "takozvanom revizionističkom školom u Sjedinjenim Državama, čiji je pogled usmeren unatrag prema zlatnom dobu američke vrline i koji gotovo sve grehe i zločine sveta pripisuju sadašnjoj vladi u svojoj zemlji."[148] Pored toga što zlonamerno i potpuno netačno opisuje revizionističku istoriju,

[147] Ibid, str. 40.

[148] Bernard Lewis, *History – Remembered, Recovered, Invented* (Princeton, N.J.: Princeton University Press 1975), str. 68.

ova vrsta primedba skrojena je da istakne Luisa kao velikog istoričara koji stoji iznad nerazvijenih muslimana i revizionista.

No, koliko god vodio računa o tačnosti i koliko god se držao svog načela da "naučnik, međutim, neće dati maha svojim predrasudama",[149] Luis je nehajan prema sebi i svojoj stvari. On će, recimo, zastupati arapsku stvar protiv cionizma (koristeći aktuelni jezik arapskih nacionalista), a da pri tom ne pomene da je postojalo nešto kao cionistička invazija i kolonizacija Palestine, uprkos i u sukobu sa domorodačkim arapskim stanovnicima. Nijedan Izraelac to ne bi poricao, ali orijentalistički istoričar Luis to prosto izostavlja. On govori o odsustvu demokratije na Srednjem Istoku, sa izuzetkom Izraela, ne pominjući ni jednom rečju Pravila o hitnoj odbrani (Emergency Defense Regulations), koja se u Izraelu koriste da bi se vladalo Arapima; niti ima išta da kaže o "preventivnom zatvaranju" Arapa u Izraelu, ili o desetinama ilegalnih naselja na vojno okupiranoj Zapadnoj obali u Gazi, ili o nepostojanju ljudskih prava za Arape, od kojih je osnovno pravo na imigraciju u nekadašnju Palestinu. Umesto toga, Luis sebi dopušta akademsku slobodu da kaže kako su "imperijalizam i cionizam [kod Arapa] dugo bili poznati pod starim imenima hrišćana i Jevreja."[150] On navodi reči T. E. Lorensa o "Semitima" kako bi podupro svoju stvar protiv islama, nikada ne raspravlja o cionizmu paralelno sa islamom (kao da je cionizam francuski, a ne verski pokret) i svuda nastoji da demonstrira da je svaka revolucija, gde god da se odigrala, u najboljem slučaju oblik "sekularnog milenijarizma".

Smatrali bismo ovakav postupak u manjoj meri političkom propagandom – što on, naravno, jeste – da nije praćen litanijom o objektivnosti, pravičnosti, nepristrasnosti pravog istoričara, pri čemu se uvek implicira da muslimani i Arapi ne mogu biti objektivni, ali da je orijentalist koji piše o muslimanima i Arapima, takav po definiciji, po treningu, po prostoj činjenici da je Zapadnjak. To je kulminacija orijentalizma kao dogme koja ne samo da degradira svoj predmet, nego i čini slepima one koji se njime bave. Ali, čujmo šta Luis ima da kaže o tome kako istoričar treba da se ponaša. Možemo se s razlogom upitati da li su Orijentalci jedini predmet predrasuda koje on žigoše.

> [Istoričareva] lojalnost može u velikoj meri da utiče na njegov izbor predmeta istraživanja; ali ne treba da utiče na njegovo bavljenje njime. Ako tokom istraživanja otkrije da je grupa s kojom se poistovećuje uvek u pravu, dok druge grupe s kojima je ova u sukobu uvek greše, dobro će učiniti da preispita svoje zaključke i hipoteze na temelju kojih bira i tumači svoj dokazni materijal; jer, nije u prirodi ljudskih zajednica [pa, po svoj prilici, ni zajednice orijentalista] da su uvek u pravu.
>
> Najzad, istoričar mora biti pravičan i pošten u iznošenju svoje priče. To ne znači da mora da se ograniči na prosto recitovanje definitivno utvrđenih činjenica. U mnogim fazama svoga rada istoričar mora da formuliše hipoteze i donosi sudove. Važno je da to čini svesno i eksplicitno, razmatrajući dokaze za i protiv, ispitujući različita mogućna tumačenja i jasno utvrđujući šta je njegova odluka i kako je i zašto došao do nje.[151]

Tražiti svestan, pravičan i eksplicitan Luisov sud o islamu onakvom kakvog ga on razmatra znači tražiti uzalud. On se, kao što smo videli, radije služi sugestijom i insinuacijom. Mora se, međutim pomisliti da to čini nesvesno (osim, možda, u pogledu "političkih" tema kakve su pro-cionizam, anti-arabizam, nacionalizam i kreštavo hladnoratništvo), jer bi sigurno rekao da je čitava istorija orijentalizma, čiji je on baštinik, pretvorila te insinuacije i hipoteze u neporecivu istinu.

Najneporecivija među tim žalosnim "istinama", a i najčudnija (jer je teško verovati da bi se mogla izneti za bilo koji drugi jezik), jeste da je arapski kao jezik opasna ideologija. Savremeni *locus classicus* ovog shvatanja arapskog jezika je esej "Uticaj

[149] Lewis, *Islam in History*, str. 65.
[150] Lewis, *The Middle East and The West*, str. 60, 87.

[151] Lewis, *Islam in History*, str. 65-66.

arapskog jezika na psihologiju Arapa" od E. Šubija ("The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arabs"[152]). Autor je opisan kao "psiholog koji se bavio i kliničkom i socijalnom psihologijom, i moramo pretpostaviti da razlog što njegova shvatanja imaju tako široku prođu leži u činjenici da je on i sam Arapin (onaj koji samoga sebe optužuje, dakle). Argument koji Šubi iznosi žalosno je priprost, možda zato što on nema pojma šta je jezik i kako jezik funkcioniše. Podnaslovi u njegovom eseju rečit su deo njegove priče: arapski karakteriše "Opšta neodređenost mišljenja", "Prenaglašavanje jezičkog znaka", "Preteranost tvrdnji i preuveličavanje". Šubi je često citiran autoritet, zato što tako govori i zato što hipostazira neku vrstu nemog Arapina, koji je u isto vreme – bez naročite ozbiljnosti i svrhe – veliki majstor u igrama reči. Nemost je važan deo onoga o čemu govori Šubi, jer u čitavom svom eseju on nijednom ne citira literaturu na koju su Arapi tako neumereno ponosni. Gde, onda, arapski jezik utiče na arapski duh? Isključivo u mitološkom svetu koji su orijentalisti stvorili za Arape. Arapin je znak za mutavost, kombinovanu sa beznadežnom brbljivošću, siromaštvo kombinovano sa izobiljem. Što se ovakav rezultat može dobiti filološkim sredstvima, svedoči o tužnom kraju nekada složene filološke tradicije, koju danas srećemo samo kod retkih pojedinaca. Oslanjanje današnjeg orijentaliste na "filologiju" poslednja je slabost akademske discipline koja je u celosti transformisana u ideološku ekspertizu po diktatu društvenih nauka.

U svemu o čemu sam raspravljao, jezik orijentalizma igra dominantnu ulogu. On suprotnosti povezuje kao "prirodne", predstavlja ljudske tipove služeći se akademskim obrascima i metodologijama, pripisuje realnost i referentnost predmetima

[152] Prvobitno objavljeno u *Middle East Journal* 5 (1951). Sabrano u *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, prir. Abdulla Lutfiyye i Charles W. Churchill (The Hague: Mouton & Co., 1970), str. 688-703.

(drugim rečima) koje sam stvara. Mitski jezik je diskurs, što znači da ne može biti ništa drugo do sistemski; diskurs, ili iskazi u njemu, ne stvaraju se proizvoljno, a da prethodno – u nekim slučajevima nesvesno, ali u svakom slučaju nenamerno – ne pripadaju ideologiji i institucijama koje garantuju njeno postojanje. Te institucije uvek su institucije razvijenog društva koje se bavi manje razvijenim društvom, jaka kultura koja se susreće sa slabom. Osnovna crta mitskog diskursa je da on krije svoje poreklo, kao i poreklo onoga što opisuje. "Arapi" su predstavljeni slikama statičnih, gotovo idealnih tipova, ne ni kao stvorenja koja se ostvaruju u procesu, ni kao istorija koja se stvara. Preuveličana vrednost data arapskom kao jeziku omogućava orijentalistima da jezik načine ekvivalentnim duhu, društvu, istoriji i prirodi. Za orijentalistu, jezik govori Arapina Orijentalca, a ne obrnuto.

4. *Orijentalci Orijentalci Orijentalci*. Sistem ideoloških fikcija, koji sam nazvao orijentalizmom, ima ozbiljne implikacije, i to ne samo zato što je intelektualno nečastan. Jer, Sjedinjene Države su danas intenzivno angažovane na Srednjem Istoku, intenzivnije nego u bilo kom drugom kraju sveta: eksperti za Srednji Istok, koji savetuju tvorce politike, gotovo su lično prožeti orijentalizmom. Najveći deo ovog angažmana zasnovan je, kao što je i logično, na temeljima od peska, pošto eksperti instruiraju politiku na osnovu tržišno upotrebljivih apstrakcija kakve su političke elite, modernizacija i stabilnost, od kojih većina spada među stare orijentalističke stereotipove, zaogrnute žargonom politike, i potpuno je neprikladna da objasni šta se to nedavno dogodilo u Libanu, ili pre toga u palestinskom narodnom otporu Izraelu. Orijentalista danas nastoji da vidi Orijent kao imitaciju Zapada, koja se, prema uverenju Bernarda Luisa, može popraviti samo ako njen nacionalizam "bude spreman da se sporazume sa Zapadom".[153] Ako u međuvremenu Arapi, muslimani, ili Treći i Četvrti svet pođu nekim neočekiva-

[153] Lewis, *The Middle East and the West*, str. 140.

nim putem, nećemo se iznenaditi ako nam orijentalista kaže da to svedoči o nepopravljivosti Orijentalaca i na osnovu toga dokazuje da im ne treba verovati.

Metodološke greške orijentalizma ne mogu se otkloniti tako što će se reći da je *pravi* Orijentalac različit od portreta koji o njemu daje orijentalist, ili da se ne može očekivati da orijentalisti, pošto su najvećim delom Zapadnjaci, poseduju unutrašnje čulo kojim će osetiti šta je pravi Orijent. Obe ove pretpostavke su pogrešne. Nije teza ove knjige da sugeriše da postoji nešto što je pravi ili istiniti Orijent (islam, Arapi, itd); niti da iznosi tvrdnju o nužnoj privilegovanosti "unutrašnje" perspektive nad "spoljašnjom", da se poslužimo korisnom distinkcijom Roberta Mertona.[154] Naprotiv. Ja osporavam da je "Orijent" konstituisani entitet i da je ideja da postoje geografski prostori sa domorodačkim, radikalno "različitim" stanovnicima, koji se mogu definisati na osnovu iste religije, kulture ili rasne suštine koja odgovara tom geografskom prostoru visoko problematična. Razume se da ne verujem u ograničenu tvrdnju da samo crnci mogu da pišu o crncima, muslimani o muslimanima, i tako dalje.

Pa ipak, uprkos svojim greškama, svom žalosnom žargonu, svom jedva prikrivenom rasizmu, svom papirnatom intelektualnom aparatu, orijentalizam danas cveta u oblicima koje sam pokušao da opišem. Ima svakako razloga za uzbunu u tome što se njegov uticaj proširio i na sam "Orijent"; stranice i stranice knjiga i časopisa na arapskom (a bez sumnje i na japanskom, na različitim indijskim dijalektima i na drugim orijentalnim jezicima) ispunjene su drugorazrednim analizama koje Arapi daju o "arapskom duhu", "islamu" i drugim mitovima. Orijentalizam se raširio i po Sjedinjenim Državama pošto su arapski novac i resursi dodatno uvećali sjaj tradicionalnog "zanimanja" za strateški značajan Orijent. Činjenica je da je orijentalizam uspešno prilagođen novom imperijalizmu, utoliko što njegove vladajuće paradigme ne opovrgavaju, nego čak potvrđuju trajan imperijalistički nacrt dominiranja Azijom.

[154] Robert K. Merton,"The Perspectives of Insiders and Outsiders", u njegovoj knjizi *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, prir. Norman W. Storer (Chicago: University of Chicago Press, 1973), str. 99-136.

U jednom delu Orijenta, o kojem mogu da govorim s izvesnim direktnim poznavanjem, prilagođavanje intelektualne klase novom imperijalizmu moglo bi se zaista smatrati jednim od posebnih uspeha orijentalizma. Arapski svet je danas intelektualni, politički i kulturalni satelit Sjedinjenih Država. To samo po sebi nije nešto zbog čega treba žaliti; ali treba žaliti zbog specifičnog oblika satelitskog odnosa. Razmislimo pre svega o tome da su univerziteti u arapskom svetu u principu organizovani prema modelu koji je nasleđen od nekadašnje kolonijalne sile, ili ga je ta sila direktno nametnula. Zahvaljujući novim okolnostima, nastava je gotovo groteskna: učionice ispunjene stotinama studenata, nastavnici rđavo obrazovani, premoreni, rđavo plaćeni, mnoštvo političkih sastanaka, gotovo sasvim nerazvijen istraživački rad i nikakva istraživačka oprema, i što je najvažnije, nepostojanje pristojne biblioteke u čitavom regionu. Dok su Britanija i Francuska nekada dominirale intelektualnim horizontom zahvaljujući svome značaju i bogatstvu, danas to mesto zauzimaju Sjedinjene Države, s tim rezultatom da šaka talentovanih studenata koji uspevaju da se probiju kroz sistem dobija podsticaj da ode u Sjedinjene Države i tamo nastavi ozbiljan rad. I mada je svakako istina da neki studenti iz arapskog sveta nastavljaju da odlaze u Evropu na studije, Sjedinjene Države prednjače prosto po broju; to važi kako za studente iz radikalnih, tako i za one iz konzervativnih zemalja kakve su Saudijska Arabija i Kuvajt. Osim toga, patronski sistem u nauci, biznisu i istraživanju pretvara Sjedinjene Države u praktično hegemonog komandanta parade; pravi izvor su – ma koliko to ne bio pravi izvor – Sjedinjene Države.

Zahvaljujući dvama činiocima, trijumf orijentalizma je čak još očigledniji. Onoliko koliko je moguće praviti velike generalizacije, tendencije savremene kulture na Bliskom Istoku ru-

kovode se evropskim i američkim modelom. Kad je Taha Husein 1936. godine rekao za modernu arapsku kulturu da je evropska, a ne istočna, on je označio identitet egipatske kulturne elite, čiji je istaknuti član bio. To isto važi za današnju arapsku kulturnu elitu, mada je moćna struja antiimperijalističkih ideja Trećeg sveta, koja je zahvatila region u ranim pedesetim godinama, ublažila zapadnjačku oštricu dominantne kulture. Osim toga, arapski islamski svet, kad je reč o proizvodnji kulture, znanja i nauke, ostaje drugorazredna sila. Treba biti sasvim realističan u vezi s korišćenjem terminologije politike sile prilikom opisivanja preovlađujuće situacije. Nijedan arapski ili islamski naučnik ne može sebi dopustiti da ignoriše ono što se događa u akademskim časopisima, institutima i na univerzitetima u Sjedinjenim Američkim Državama i Evropi; obrnuto se ne događa. Danas u arapskom svetu nema, recimo, važnog časopisa za arapske studije, kao što nema ni obrazovne institucije, sposobne da u proučavanju arapskog sveta, a još manje bilo kog ne-orijentalnog predmeta, konkuriše mestima kakva su Oksford, Harvard, UCLA. Predvidljiv je rezultat svega toga – da studenti (i profesori) orijentalistike još uvek žele da sede uz koleno američkih orijentalista i da kasnije svojoj lokalnoj publici ponavljaju klišee koje sam okarakterisao kao orijentalističke dogme. Zahvaljujući takvom sistemu reprodukcije, orijentalni naučnik će neminovno koristiti svoj američki trening kako bi se osećao superiornim u odnosu na sopstvenu okolinu zato što je kadar da "ovlada" orijentalističkim sistemom; u odnosima sa svojim nadređenima on će ostati samo "domaći informant". I zaista, to je njegova uloga na Zapadu, ukoliko ima sreće da ostane tamo pošto završi svoje usavršavanje. Danas na univerzitetima u Sjedinjenim Američkim Državama "domaći informanti" predaju većinu osnovnih kurseva orijentalnih jezika; osim toga, moć unutar sistema (na univerzitetima, u fondacijama i sličnom) drže gotovo isključivo neorijentalci, iako numerički odnos orijentalnih i ne-orijentalnih rezidenata profesionalaca ne daje tako ubedljivu prednost ovim poslednjima.

Ima svih mogućnih drugih indikacija o tome kako se ostvaruje kulturalna dominacija, pristankom Orijenta koliko i direktnim i sirovim pritiskom iz Sjedinjenih Američkih Država. Otrežnjujuće deluje, na primer, činjenica da u Sjedinjenim Državama postoje desetine organizacija za proučavanje Arapa i islamskog Orijenta, dok na Orijentu nema nijedne koja proučava Sjedinjene Države, zemlju sa daleko najvećim ekonomskim i političkim uticajem u regionu. Što je još gore, na Orijentu gotovo da nema ni skromnih institucija posvećenih proučavanju Orijenta. Ali sve je to, čini mi se, malo u poređenju sa drugim činiocem koji doprinosi trijumfu orijentalizma – sa konzumerizmom na Orijentu. Arapi i islamski svet su kao celina zakačeni za zapadni tržišni sistem. Nikoga ne treba podsećati da se ekonomija Sjedinjenih Država više ne može zamisliti bez nafte, najvećeg regionalnog prirodnog izvora. Pod tim ne podrazumevam samo da su velike naftne kompanije pod kontrolom američkog privrednog sistema; podrazumevam takođe da su arapski prihodi od nafte, da ne govorim o marketingu, istraživanju i industrijskom menadžmentu, bazirani u Sjedinjenim Državama. Zahvaljujući tome, Arapi kao naftni bogataši efektivno su postali krupni kupci američke izvozne robe: to važi za države Persijskog zaliva koliko i za Libiju, Irak i Alžir – sve same radikalne države. Hoću da kažem da je taj odnos jednostran, jer su Sjedinjene Države selektivni kupac malobrojnih proizvoda (nafta i jeftina radna snaga, uglavnom), dok su Arapi vrlo raznoliki kupci širokog spektra materijalnih i ideoloških proizvoda iz Sjedinjenih Država.

Iz toga su proizašle mnoge posledice. Postoji ogromna standardizacija ukusa u regionu, oličena ne samo u tranzistorima, farmericama i koka-koli, nego i u kulturalnim slikama Orijenta, koje donose američki masovni mediji, a lakomisleno konzumira masovna televizijska publika. Paradoks koji predstavlja Arapin koji sebe posmatra kao "Arapina" od one vrste koja je stvorena u Holivudu najprostiji je rezultat ovoga o čemu govorim. Drugi je rezultat da su zapadna tržišna ekonomija i njene kon-

zumerske orijentacije proizvele (i ubrzano dalje proizvode) klasu obrazovanih ljudi čija je intelektualna formacija usmerena na zadovoljavanje tržišnih potreba. Snažan naglasak leži, sasvim očigledno, na inženjerstvu, biznisu i ekonomiji; sama inteligencija je samo pomoćnik u onome što su po njenom mišljenju glavni trendovi, oblikovani na Zapadu. Njena je uloga propisana i zadata kao "modernizujuća", što znači da ta inteligencija daje legitimitet i autoritet idejama o modernizaciji, progresu i kulturi, koje najvećim delom prima iz Sjedinjenih Država. Impresivne dokaze o tome pružaju društvene nauke i, što je dovoljno iznenađujuće, radikalni intelektualci čiji je marksizam u celini uzet iz Marksovog homogenizujućeg pogleda na Treći svet, o kojem sam raspravljao ranije u ovoj knjizi. Tako, ako sve ono što je tamo rečeno predstavlja intelektualno pristajanje na slike i doktrine orijentalizma, za to postoji i veoma snažna podrška u ekonomskoj, političkoj i socijalnoj razmeni: moderni Orijent, ukratko, učestvuje u svojoj vlastitoj orijentalizaciji.

Ali, u zaključku, kako stoji stvar sa nekom vrstom alternative orijentalizmu? Da li je ova knjiga argument samo *protiv* nečega, a ne *za* nešto pozitivno? Tu i tamo tokom knjige govorio sam o "dekolonizujućim" novim počecima u takozvanim specijalističkim proučavanjima – o delu Anvara Abdel Maleka, o studijama koje su objavili članovi grupe Hul u okviru proučavanja Srednjeg Istoka, o inovativnim analizama i predlozima različitih naučnika u Evropi, Sjedinjenim Državama i na Bliskom Istoku[155] – ali moja namera bila je samo da ih pomenem ili da kratko aludiram na njih. Moj je projekat bio da opišem poseban sistem ideja, a ni u kom slučaju da jedan sistem zamenim novim. Hteo sam da postavim čitav niz pitanja relevantnih za raspravu o problemima ljudskog iskustva: Kako *predstavljamo* druge kulture? Šta je *druga* kultura? Da li je pojam distinktivne kulture (ili rase, ili religije, ili civilizacije) koristan, ili se uvek uliva u samohvalu (kad se raspravlja o sopstvenoj kulturi) ili neprijateljstvo i agresiju (kad se raspravlja o "drugome")? Da li kulturalne, religijske i rasne razlike imaju veću važnost nego socio-ekonomske ili političko-istorijske kategorije? Kako ideje stiču autoritet, "normalnost", pa čak i status "prirodne" istine? Kakva je uloga intelektualca? Da li on treba da valorizuje kulturu i državu čiji je deo? Koliku važnost treba da dâ nezavisnoj kritičkoj svesti, *opozicionoj* kritičkoj svesti?

[155] Vidi, na primer, nedavno delo Anvara Abdel Maleka (Anwar Abdel Malek), Iva Lakosta (Yves Lacoste) i autorâ eseja objavljenih u *Review of Middle East Studies 1 and 2* (London: Ithaca Press, 1975, 1976), različite analize politike prema Srednjem Istoku od Noama Čomskog, i delo nastalo na Middle East Research and Information Project (MERIP). Dobar pregled može se naći u: Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque, et al., *De l'impérialisme à la décolonisation* (Paris: Éditions de Minuit, 1965).

Nadam se da su neki od mojih odgovora na ta pitanja implicirani u prethodnom tekstu, ali o nekima od njih možda mogu ovde da govorim nešto eksplicitnije. Kako sam ga okarakterisao u ovoj studiji, orijentalizam dovodi u pitanje ne samo mogućnost nepolitičkog akademskog istraživanja, nego i preporučljivost isuviše bliskog odnosa između naučnika i države. Podjednako je, čini mi se, očigledno da će okolnosti koje orijentalizam čine kontinuirano ubedljivim tipom mišljenja nastaviti da postoje: u celini gledano, to mora da izazove neraspoloženje. Pa ipak, i ja sâm vidim neke razloge koji idu u prilog tome da se racionalno očekuje da orijentalizam ne mora zanavek ostati intelektualno, ideološki i politički nedirnut, kao što je to bio slučaj do sada.

Ne bih preduzeo da pišem knjigu ove vrste da ipak nisam verovao da postoji nauka koja nije korumpirana ili bar nije toliko slepa za ljudsku realnost kao ova koju koju sam opisivao. Danas mnogi naučnici rade u oblastima kakve su istorija, religija, civilizacija, sociologija i antropologija islama, i njihova ostvarenja su naučno veoma vredna. Muka počinje kad tradicija orijentalističkog esnafa uzme pod svoje naučnika koji nije budan,

čija individualna svest kao naučnika nije na oprezu spram *idées reçues*, koje se u profesiji prenose isuviše lako. Zato je najverovatnije da će zanimljiva dela stvoriti naučnici koji su privrženi disciplini definisanoj intelektualno, a ne "polju" kakvo je orijentalizam, definisan bilo kanonski, imperijalno ili geografski. Izvanredan noviji primer je Kliford Gerc, čije je zanimanje za islam dovoljno diskretno i konkretno da bi ga podsticala specifična društva i problemi koje Gerc proučava, a ne rituali, predrasude i doktrine orijentalizma.

Na drugoj strani, naučnici i kritičari obrazovani u tradicionalnoj orijentalističkoj disciplini savršeno su sposobni da se oslobode starih ideoloških stega. Obrazovanje Žaka Berka i Maksima Rodinsona spada u najrigoroznije moguće, ali polet u istraživanju čak i tradicionalnih problema daje im njihova metodološka samosvest. Jer, ako je orijentalizam po svojim načinima i pretpostavkama istorijski bio suviše samodopadljiv, suviše izolovan, suviše pozitivistički siguran, jedan od načina da se istraživač otvori prema predmetu svojih proučavanja na Orijentu ili o Orijentu sastoji se u tome da svoj metod refleksivno podvrgne kritičkoj proveri. To je ono što karakteriše Berka i Robinsona, svakog na svoj način. U njihovim delima uvek na prvom mestu nalazimo direktnu osetljivost za građu koju imaju pred sobom, a zatim neprestano samoispitivanje vlastite metodologije i prakse, stalno nastojanje da u svom radu odgovore zahtevima građe, a ne doktrinarnim predrasudama. Dakako, Berk i Rodinson, baš kao i Abdel Malek i Rodžer Oven, svesni su takođe da je proučavanje čoveka i društva – orijentalnog ili nekog drugog – najbolje sprovoditi u širokom polju svih društvenih nauka; zato su ti naučnici kritički čitaoci i proučavaoci onoga što se događa u drugim poljima. Berkovo uvažavanje najnovijih otkrića u strukturalnoj antropologiji, Rodinsonovo u sociologiji i političkoj teoriji, Ovenovo u ekonomskoj istoriji – sve su to poučni korektivi uvedeni iz savremenih društvenih nauka u proučavanje takozvanih problema Orijenta.

Ali, nemogućno je zaobići činjenicu da je današnja nauka, čak i ako zanemarimo orijentalističke distinkcije između "njih" i "nas", pod uticajem moćnog niza političkih i, u krajnjoj liniji, ideoloških realnosti. Nemoguće je izbeći bavljenje ako ne podelom na Istok i Zapad, ono na Sever i Jug, na imati i nemati, na imperijaliste i neimperijaliste, na bele i obojene. Ne možemo da zaobilazimo sve to praveći se da ne postoji; naprotiv, savremeni orijentalizam govori nam u velikoj meri o intelektualnom nepoštenju sadržanom u prikrivanju svega toga, nepoštenju čiji je rezultat da pojača podele i pomogne da one budu kako zle tako i stalne. No, i otvoreno polemička i ispravno misleća "progresivna" nauka može veoma lako da se degeneriše u dogmatski dremež, a to takođe nije vesela perspektiva.

Moje vlastito osećanje problema otkriva se u priličnoj meri u vrsti pitanja koja sam formulisao napred. Moderna misao i iskustvo naučili su nas da obraćamo pažnju na sve ono što je uključeno u reprezentaciju, u proučavanje Drugoga, u rasnu misao, u nerazmišljanje i nekritičko prihvatanje autoriteta i autoritarnih ideja, u socio-političku ulogu intelektualaca, u veliku vrednost skeptičke kritičke svesti. Ako se setimo da proučavanje ljudskog iskustva obično ima i u najboljem i u najgorem smislu etičke konsekvence, o političkim da ne govorimo, možda nećemo biti indiferentni za ono što radimo kao naučnici. A ima li bolje norme za naučnika od ljudske slobode i znanja? Možda takođe treba da zapamtimo da je proučavanje čoveka u društvu zasnovano na konkretnoj ljudskoj istoriji i iskustvu, ne na rigidnim apstrakcijama ili mračnim zakonima arbitrarnih sistema. Problem je onda da se proučavanje sprovodi tako da odgovara iskustvu i da se na neki način oblikuje iskustvom, koje će proučavanje osvetliti i možda promeniti. Po svaku cenu se mora izbeći cilj neprestanog orijentalizovanja Orijenta, a rezultat toga biće rafiniranje znanja i redukovanje naučničke nadmenosti. Bez "Orijenta", postojaće naučnici, kritičari, intelektualci, ljudska bića, za ko-

je su rasne, etničke i nacionalne distinkcije manje važne nego zajednički poduhvat promovisanja ljudske zajednice.

Doista, verujem – a to sam pokušao da pokažem i u svojim drugim delima – da društvene nauke danas mogu savremenom naučniku da pruže dovoljno uvida, metoda i ideja koji su kadri da raskrste s rasnim, ideološkim i imperijalističkim stereotipovima kakve je orijentalizam stvorio tokom svog istorijskog uspona. Smatram da je orijentalizam načinio kako ljudsku, tako i intelektualnu grešku; jer, morajući da zauzme poziciju nesvodljive opozicije prema jednom svetskom regionu koji je smatrao stranim svome vlastitom, orijentalizam je propustio da se identifikuje sa ljudskim iskustvom, propustio je čak i da ga vidi kao ljudsko iskustvo. Danas se može uputiti izazov svetskoj hegemoniji orijentalizma i svemu za šta se on zalaže ukoliko umemo da izvučemo pravu korist iz svesti koju je dvadeseti vek stekao o mnoštvu naroda koji žive na zemlji. Ako ova knjiga bude imala ikakvu upotrebu u budućnosti, ona će se sastojati u tome što će biti skroman doprinos tom izazovu, i upozorenje: da su sistemi mišljenja kakav je orijentalizam, diskursi moći, ideološke fikcije – prepreke skovane umom – načinjeni, primenjeni i kontrolisani suviše lako. Nadam se iznad svega da sam svojim čitaocima pokazao da odgovor na orijentalizam nije okcidentalizam. Nijedan bivši "Orijentalac" neće moći da se teši mišlju da će, zato što je sâm Orijentalac, moći – bez ikakvih problema moći – da proučava nove "Orijentalce" – ili "Okcidentalce" – koje je sam napravio. Ako poznavanje orijentalizma ima ikakvo značenje, to se značenje sastoji u podsećanju na zavodljivu degradaciju znanja, bilo kog znanja, bilo gde, u bilo koje vreme. Danas možda više nego ranije.

Pogovor

I

Orijentalizam je završen krajem 1977, a objavljen godinu dana kasnije. To je bila (i ostala) jedina knjiga koju sam napisao u jednom dahu, od istraživanja do početnih verzija i dalje do konačne verzije, a svaka od ovih faza stizala je prethodnu bez zastoja ili ozbiljnih ometanja. Ako izuzmem izvanredno sređenu i relativno neopterećenu 1975-6. godinu, koju sam proveo kao stipendista Stenfordskog centra za bihejviorističke nauke (Stanford Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences), spoljašnji svet nije mi pružio mnogo podrške, niti je pokazivao naročito zanimanje za moj rad. Bodrilo me je nekoliko prijatelja i moja porodica, ali ni izdaleka nije bilo jasno da li bi ovakvo proučavanje načinâ na koji je dvestogodišnja tradicija moći, nauke i imaginacije u Evropi i Americi gledala na Srednji Istok, Arape i islam *mogla* zanimati široku publiku. Sećam se, recimo, da je u prvi mah bilo vrlo teško zainteresovati ozbiljnog izdavača za ovaj projekt. Jedna akademska izdavačka kuća sugerisala je, na primer, skroman ugovor za malu monografiju, toliko je čitav poduhvat na početku izgledao tanak i beznačajan. Ali, na sreću (na jednoj od prvih stranica *Orijentalizma*, u Zahvalnici, opisujem koliko sam sreće imao sa prvim izdavačem), stvari su se, vrlo brzo promenile kad sam završio knjigu.

I u Americi i u Engleskoj (gde se posebna britanska edicija pojavila 1979. godine) knjiga je privukla priličnu pažnju, delimično (kao što se moglo očekivati) vrlo neprijateljsku, delimično lišenu razumevanja, ali najvećim delom pozitivnu i entuzijastičnu. Počev sa francuskim izdanjem 1980. godine, počeo je da se pojavljuje čitav niz prevoda, čiji se broj do danas neprestano uvećava i od kojih su mnogi izazvali kontroverze i rasprave na jezicima kojima ne vladam. Pojavio se značajan i

još uvek kontroverzan prevod na arapski, koji je uradio daroviti sirijski pesnik i kritičar Kamal Abu Deb; malo posle reći ću nešto o njemu. Potom se *Orijentalizam* pojavio na japanskom, nemačkom, portugalskom, italijanskom, španskom, katalonskom, turskom, srpsko-hrvatskom i švedskom (godine 1993. knjiga je postala bestseler u Švedskoj, što je tamošnjeg izdavača zbunilo isto koliko i mene). Nekoliko izdanja (grčko, rusko, norveško i kinesko) nalaze se u pripremi, ili tek što se nisu pojavila. Pominju se i drugi evropski prevodi, kao i izraelsko izdanje, kako se može zaključiti po nekim izveštajima. U Iranu i Pakistanu načinjeni su delimični, piratski prevodi. Mnogi prevodi za koje direktno znam (pogotovu japanski) imali su više nego jedno izdanje; svi su još uvek na tržištu i povremeno podstiču lokalne rasprave koje daleko prevazilaze ono što sam ja imao na umu kad sam pisao knjigu.

Rezultat svega toga je da je *Orijentalizam*, na gotovo borgezijanski način, prerastao u nekoliko različitih knjiga. I, u onoj meri u kojoj sam kadar da pratim i razumem ove različite verzije, želeo bih da ovde kažem nešto o toj čudnoj, često uznemirujućoj i svakako nepredviđenoj polimorfnosti, učitavajući natrag u knjigu koju sam sâm napisao ono što su drugi rekli o njoj, kao i ono što sam sâm napisao posle *Orijentalizma* (osam ili devet knjiga i mnoštvo članaka). Očigledno, nastojaću da ispravim pogrešna čitanja i, u nekoliko navrata, namerno pogrešne interpretacije.

Ali, navešću i argumente i intelektualne tendencije koje priznaju da je *Orijentalizam* korisna knjiga na način koji sam u ono vreme samo veoma delimično predvideo. Cilj svega toga nije da se sabiraju poeni, niti da se gomilaju pohvale na sopstveni račun, nego da se ocrta i zabeleži prošireno osećanje autorstva koje ide mnogo dalje od egoizma usamljenih bića kakvima se osećamo kad započinjemo neko ovakvo delo. Jer, *Orijentalizam* mi danas na mnogo načina izgleda kolektivna knjiga, koja, kako mi se čini, prevazilazi mene kao autora mnogo više nego što sam mogao da očekujem dok sam je pisao.

Počeću jednim aspektom recepcije knjige, zbog kojeg u najvećoj meri žalim i koji danas (1994) svim silama pokušavam da prevaziđem. To je navodno antizapadnjaštvo ove knjige, kako su ga pogrešno i prilično glasno nazvali i naklonjeni, i neprijateljski nastrojeni komentatori. Ta primedba ima dva dela, o kojima se razmišlja ponekad zajedno, ponekad odvojeno. Prvi je pretenzija koja mi se imputira da orijentalizam predstavlja sinegdohu, ili minijaturni simbol za čitav Zapad i da bi, zapravo, trebalo da bude uzet kao reprezentativan za Zapad u celini. Pošto je tako, glasi ovaj argument, čitav Zapad je neprijatelj Arapa i islama, ili pak Iranaca, Kineza, Indusa i mnogih drugih ne-evropskih naroda koji su patili pod zapadnim kolonijalizmom i predrasudama.

Drugi deo argumenta koji mi se pripisuje nije ništa manje dalekosežan. On glasi da su pljačkaški Zapad i orijentalizam izvršili nasilje nad islamom i Arapima. (Obratimo pažnju da su se pojmovi "orijentalizam" i "Zapad" stopili u jedan pojam.) Pošto je tako, samo postojanje orijentalizma i orijentalistâ uzima se kao pretekst za upravo suprotnu argumentaciju, naime da je islam savršen, da je on jedini put (*al-hal al-wahid*), i tako dalje. Kritikovati orijentalizam, kao što sam ja učinio u svojoj knjizi, znači – shodno tome – podržavati islamizam i muslimanski fundamentalizam.

Čovek ne zna šta da radi s ovim karikiranim permutacijama knjige koja je po mišljenju svog autora i po svojoj argumentaciji eksplicitno antiesencijalistička, radikalno skeptična u odnosu na sve oznake kakve su Orijent i Okcident, i krajnje vodi računa da *ne* "brani" Orijent i islam, pa čak ni da *ne* raspravlja o njima. Ipak, *Orijentalizam* je u arapskom svetu čitan i o njemu je pisano kao o sistemskoj odbrani islama i Arapa, iako ja u knjizi eksplicitno kažem da nemam ni interesovanja, a još manje sposobnosti da otkrivam šta je pravi Orijent i pravi islam. Ja, u stvari, idem mnogo dalje kad još na početku knjige kažem da reči kakve su "Orijent" i "Okcident" ne korespondiraju ni sa kakvom stabilnom realnošću koja postoji kao prirodna činjenica. Štaviše, sve takve geografske

oznake su ekscentrična kombinacija empirije i imaginacije. U slučaju Orijenta kao pojma koji je u opticaju u Britaniji, Francuskoj i Americi, taj pojam u velikoj meri potiče iz impulsa da se Orijent ne samo opiše, nego i da se njime dominira i da se u odnosu na njega izgradi odbrana. Kao što pokušavam da pokažem, to je pogotovu istina kad je reč o islamu kao posebno opasnom otelovljenju Orijenta.

Poenta, međutim, leži u tome da ljudsku istoriju, kako nas je učio Viko, prave ljudi. Kao što je bitka za kontrolu nad teritorijama deo te istorije, isti je slučaj i sa bitkom za istorijsko i socijalno značenje. Zadatak kritičkog naučnika nije u tome da razdvaja jednu bitku od druge, nego da ih poveže, uprkos nadmoćnoj materijalnosti one prve i prividno spiritualnih rafinmana ove potonje. Moj način da to učinim bio je da pokažem da razvoj i održavanje svake kulture zahteva postojanje drugog, različitog i kompetitivnog *alter ego*-a. Konstrukcija identiteta – jer, po mom mišljenju, identitet, bilo Orijenta ili Okcidenta, Francuske ili Britanije, iako je očigledno skladište različitih kolektivnih iskustava, predstavlja u krajnjoj liniji konstrukciju – podrazumeva konstrukciju suprotnosti i "drugosti", čija je aktuelnost uvek predmet neprestane interpretacije i re-interpretacje njihovih razlika u odnosu na "nas". Svako doba i svako društvo nanovo stvara svoje "Druge". Daleko od toga da bude statičan, vlastiti identitet ili identitet "drugoga" dugotrajan je istorijski, socijalni, intelektualni i politički proces, koji se odigrava kao utakmica koja uključuje pojedince i institucije u svim društvima. Današnje rasprave o francuskom ili engleskom biću u Francuskoj ili Britaniji, ili o islamu u zemljama kakve su Egipat ili Pakistan, deo su istog interpretativnog procesa, koji podrazumeva identitete različitih "drugih", bilo da su oni autsajderi i izbeglice, ili otpadnici i nevernici. Trebalo bi da u svim slučajevima bude očigledno da ti procesi nisu mentalne vežbe nego ozbiljni socijalni sporovi koji podrazumevaju konkretne političke teme kakvi su imigracioni zakoni, zakonsku regulaciju ličnog ponašanja, konstituisanje pravovernosti, legitimizaciju nasilja i/ili pobune, karakter i sadržaj obrazovanja i smer spoljne politike, što često stoji u vezi sa imenovanjem zvaničnih neprijatelja. Ukratko, konstrukcija identiteta vezana je u svakom društvu za posedovanje moći, i zbog toga je sve drugo pre nego samo akademsko nagvaždanje.

Mnogim ljudima je teško da prihvate sve ove fluidne i izvanredno bogate aktuelnosti zato što odbacuju osnovnu ideju: da ljudski identitet ne samo što nije prirodan i stabilan, nego je konstruisan, a ponekad čak i direktno izmišljen. Otpor i neprijateljstvo koje izazivaju knjige kao *Orijentalizam* ili, posle nje, *Izmišljanje tradicije* (*Invention of Tradition*) i *Crna Atina* (*Black Athena*)[1] uzrokovani su delimično i time što one, reklo bi se, podrivaju naivno verovanje u izvesnu pozitivnost i nepromenljivu istoričnost kulture, jastva i nacionalnog identiteta. *Orijentalizam* se može čitati kao odbrana islama samo ako se potisne polovina moje argumentacije, u kojoj (kao i u potonjoj knjizi, *Islam u medijima /Covering Islam/*) kažem da čak i primitivna zajednica kojoj rođenjem pripadamo nije imuna na interpretativni spor i da je ono što na Zapadu izgleda kao izranjanje, povratak ili vaskrsavanje islama zapravo borba koja se u islamskim društvima vodi oko definicije islama. Nijedna ličnost, autoritet ili institucija nemaju potpunu kontrolu nad ovom definicijom; odatle, dakako, i spor. Epistemološka greška fundamentalizma leži u mišljenju da su "fundamenti" istorijske kategorije, koje nisu predmet kritičkog istraživanja, pa su utoliko i izvan kritičkog istraživanja istinskih vernika, koji treba da ih prihvate na osnovu vere. Za pristalice restaurirane ili oživljene verzije ranog islama, orijentalisti (kao Salman Rušdi) su opasni jer kvare tu verziju, dovode je u sumnju, pokazuju da je varljiva i nebožanska. Zato oni veruju da vrline moje knjige leže u tome

---

[1] Martin Bernal, *Black Athena* (New Brunswick, NJ.: Rutgers University Press, Volume I, 1987; Volume II, 1991); Eric. J. Hobsbawm i Terence Rangers, priređivači, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

što ona ističe zle opasnosti orijentalista i na neki način oslobađa islam iz njihovih ralja.

To sigurno nije ono što sam ja verovao da radim, ali takvo shvatanje i dalje postoji. Dva su razloga za to. Na prvom mestu, nikome nije lako da spokojno i bez straha prihvati tezu da se ljudska realnost neprestano gradi i razgrađuje, i da je sve što liči na stabilnu suštinu neprestano ugroženo. Uobičajeni odgovori na taj strah su patriotizam, ekstremni ksenofobni nacionalizam i veoma neprijatni šovinizam. Svima nam je potreban neki osnov na kojem ćemo stajati; ali, pitanje je koliko ekstremno i nepromenljivo formulišemo šta je taj osnov. Moj stav je da, u slučaju suštinskog islama ili Orijenta, te slike nisu ništa drugo do slike, i da ih takvima održavaju kako zajednica muslimanskih vernika, tako i (ova podudarnost je značajna) zajednica orijentalista. Onome što sam nazvao orijentalizmom ja ne zameram da je prosto zastarelo proučavanje orijentalnih jezika, društava i naroda; moja je zamerka da orijentalizam kao sistem mišljenja pristupa heterogenoj, dinamičnoj i kompleksnoj ljudskoj realnosti sa nekritički esencijalističkog stanovišta; takav pristup sugeriše da postoji neka trajna orijentalna realnost, i njoj suprotna, ali ništa manje trajna zapadna suština, koja posmatra Orijent izdaleka i takoreći odozgo. Ta lažna pozicija skriva istorijsku promenu. Što je, sa mog stanovišta, još važnije, ona skriva *interese* kojima se orijentalista rukovodi. Oni se – uprkos pokušajima da se povuče tanana distinkcija između orijentalizma kao nevinog akademskog pregnuća i orijentalizma kao saveznika imperije – nikada ne mogu unilateralno odvojiti od opšteg imperijalnog konteksta koji s Napoleonovom invazijom na Egipat 1798. godine ulazi u svoju modernu globalnu fazu.

Imam na umu upadljiv kontrast između slabije i jače strane, vidljiv od momenta kada su počeli moderni evropski susreti sa onim što je Evropa nazvala Orijentom. Prostudirana uzvišenost i grandiozni akcenti Napoleonovog *Déscription de l'Égypte* – njegovi masivni, zbijeni tomovi koji svedoče o sistemskom naporu čitavog ansambla *savants* /poznavalaca/, iza kojeg je stajala čitava moderna armija kolonijalnih osvajača – čine malenim individualno svedočenje ljudi kakvi su Abdal Rahman al-Džabarti, koji je u tri zasebna toma opisao francusku invaziju sa stanovišta napadnutih. Neko može da kaže da je *Déscription* upravo naučan, pa otuda i objektivan izveštaj o Egiptu na samom početku devetnaestog veka, ali Džabartijevo prisustvo (Napoleon za njega ne zna i ignoriše ga) govori drugačije. Napoleonov izveštaj je "objektivan" sa stanovišta nekoga moćnog, ko pokušava da zadrži Egipat unutar francuske imperijalne orbite; Džabartijev izveštaj je izveštaj nekog ko je platio cenu, ko je figurativno zatočen i poražen.

Drugim rečima, *Déscription* i Džabartijeva hronika ne ostaju inertni dokumenti koji svedoče o večno suprotstavljenom Okcidentu i Orijentu, već zajedno konstituišu istorijsko iskustvo iz kojeg su proizašla druga i pre kojeg su postojala druga. Zahtevnije je proučavati istorijsku dinamiku ovog niza iskustava, nego li skliznuti u stereotipe kakvi su "sukob Istoka i Zapada". To je jedan od razloga što se *Orijentalizam* pogrešno čita kao prikriveno antizapadnjačko delo; upotrebom neopravdanog, pa čak i namerno retrospektivnog talenta, to čitanje (kao i sva čitanja zasnovana na prividno stabilnoj binarnoj opoziciji) afirmiše sliku nevinog i potlačenog islama.

Drugi razlog što se pokazalo da je antiesencijalizam moje argumentacije teško prihvatiti ima politički i snažno ideološki karakter. Nije bilo nikakvog načina da znam da će, godinu dana pošto se knjiga pojavila, Iran postati mesto izuzetno dalekosežne islamske revolucije, niti da će bitka između Izraela i Palestine primiti tako divlje i dugotrajne oblike, od invazije na Liban 1982. godine do početka *intifade* pozne 1987. godine. Završetak hladnog rata nije ućutkao, a kamo li okončao naizgled beskonačan sukob između Istoka i Zapada, kako ga predstavljaju Arapi i islam s jedne, i hrišćanski Zapad s druge strane. Noviji, ali ništa manje akutan spor razvio se kao rezultat sovjetske invazije na Avganistan; zatim, i izazova koji su za *status quo* tokom osamdesetih i devedesetih godina predstavljale islamske grupe u krajnje različitim zemljama kakave su

Alžir, Jordan, Liban, Egipat i Okupirane teritorije, kao i različiti američki i evropski odgovori na to: stvaranje islamskih brigada za borbu protiv Rusa i njihovo izbacivanje iz baza u Pakistanu; Zalivski rat; kontinuirana podrška Izraelu; i pojava "islama" kao teme alarmiranog, mada ne uvek preciznog i informisanog žurnalizma i akademskog proučavanja. Sve je to pojačalo osećanje proganjanja kod ljudi koji su svakodnevno bili prinuđeni da se opredeljuju kao Zapadnjaci ili Istočnjaci. Niko, reklo bi se, nije mogao da ostane izvan opozicije "mi" i "oni", koja je rezultirala u osećanju pojačanog, produbljenog, otvrdlog identiteta, koji u moralnom pogledu nije bio naročito okrepljujući.

U tako turbulentnom kontekstu, sudbina *Orijentalizma* bila je i srećna i nesrećna. Za one u arapskom i islamskom svetu, koji su upad Zapada doživljavali sa strahom i stresom, to je bila prva knjiga koja je uputila ozbiljan odgovor Zapadu, koji nikada nije slušao Orijentalce, niti im je ikada oprostio što su uopšte Orijentalci. Sećam se jedne od prvih arapskih recenzija knjige, koja je njenog autora opisivala kao šampiona arabizma, branioca poniženih i uvređenih, čija je misija da zapadne vlasti uključi u epski i romantični *mano-a-mano*. Uprkos prenaglašenosti, ta recenzija je pokazala da Arapi zaista imaju osećanje da je Zapad prema njima trajno neprijateljski raspoložen, a pokazala je i odgovor koji su mnogi obrazovani Arapi smatrali prikladnim.

Ne poričem da sam, dok sam pisao knjigu, *bio* svestan subjektivne istine koju je nagovestila mala Marksova rečenica koju sam naveo kao jedan od epigrafa u knjizi ("Oni ne mogu da zastupaju sebe, njih mora da zastupa neko drugi"), istine koja podrazumeva da ćeš, ako osećaš da ti je uskraćeno pravo da kažeš svoj deo, nastojati svom snagom da dobiješ mogućnost za to. Jer, potčinjeni *umeju* da govore, kao što je rečito dokazala istorija oslobodilačkih pokreta tokom dvadesetog veka. Ali, ja nisam nikada mislio da podstičem neprijateljstvo između dva suprotstavljena, politički i kulturalno monolitna bloka, čiju sam konstrukciju opisivao i čije sam užasne efekte

pokušao da umanjim. Naprotiv, kao što sam rekao ranije, opozicija Orijent versus Okcident zavodi na pogrešan put i krajnje je nepoželjna; što manje joj se daje kredita da opisuje išta drugo do fascinantnu istoriju interpretacijâ i sukobljenih interesa, to bolje. Srećan sam što mogu da kažem da su mnogi čitaoci u Britaniji i Americi, kao i u anglofonoj Africi, Aziji, Australiji i na Karibima shvatili da knjiga naglašava aktuelnosti koje će kasnije biti nazvane multikulturalizmom, pre nego ksenofobiju i agresivni, rasno orijentisani nacionalizam.

Pa ipak, o *Orijentalizmu* se više mislilo kao o nekoj vrsti svedočanstva o potčinjenom statusu – prezreni na svetu odgovaraju – nego kao o multikulturalnoj kritici sile koja se služi znanjem da bi sama napredovala. Tako sam ja, kao njen autor, shvaćen kao neko ko igra namenjenu mu ulogu: ulogu samo-reprezentujuće svesti onoga što je prvobitno potiskivano i izvitoperavano u učenim tekstovima jednog diskursa koji je sačinjen da bi ga čitali upravo Zapadnjaci, a ne Orijentalci. To je važna stavka, i ona pojačava osećanje fiksiranih identiteta, koje se probija kroz permanentnu podelu kakvu moja knjiga sasvim jasno odbacuje, ali koju, paradoksalno, pretpostavlja i od koje zavisi. Nijedan orijentalista o kojem pišem nije, reklo bi se, nikada imao na umu orijentalnog čitaoca. Diskurs orijentalizma, njegova unutrašnja konzistentnost i njegovi rigorozni postupci dizajnirani su za čitaoce i korisnike sa prestoničkog Zapada. To važi kako za ljude kojima se iskreno divim, kakvi su Edvard Lejn i Gistav Flober, koji su bili fascinirani Egiptom, tako i za ohole kolonijalne administratore poput Lorda Kromera, briljantne naučnike poput Ernesta Renana, i velike aristokrate poput Artura Balfura, koji su se svi ponašali pokroviteljski prema Orijentalcima, a nisu ih marili, bilo da su njima vladali ili ih proučavali. Moram da priznam da sam osećao izvesno zadovoljstvo dok sam, nepozvan, osluškivao njihove različite izjave i unutar-orijentalističke rasprave, a jednako zadovoljstvo i kad sam, kako Evropljanima, tako i ne-Evropljanima, obznanjivao svoje zaključke. Ne sumnjam da je to bilo mogućno zahvaljujući činjenici da sam ja prevazi-

šao imperijalnu podelu Istok-Zapad, ušao u život Zapada, a ipak zadržao izvesnu organsku vezu sa mestom iz kojeg sam potekao. Ponoviću da je to u velikoj meri postupak prekoračivanja, pre nego li učvršćivanja granica; verujem da *Orijentalizam* kao knjiga to pokazuje, posebno u momentima kad govorim o tome da humanističke studije nastoje da u idealnom slučaju prevaziđu prinudne granice mišljenja, da idu prema ne-dominirajućem i neesencijalističkom tipu nauke.

Ta razmišljanja doista su pojačala pritisak na moju knjigu da reprezentuje neku vrstu svedočanstva o ranama i evidenciju patnje, za čije je navođenje smatrano da je odavno zakasneli odgovor Zapadu. Žao mi je što je tako pojednostavljeno okarakterisano delo koje – ovde ne želim da budem lažno skroman – veoma nijansirano i precizno govori o različitim ljudima, različitim periodima i različitim stilovima orijentalizma. Čitati moje analize Šatobrijana i Flobera, ili Bartona i Lejna, sa tom istom emfazom, izvlačeći istu reduktivnu poruku iz banalne formule "napad na zapadnu civilizaciju", postupak je, verujem, podjednako uprošćavajući i pogrešan. Ali, isto tako verujem da je sasvim ispravno čitati nove orijentalističke autoritete, kakav je gotovo komično istrajni Bernard Luis, kao politički motivisane i neprijateljske svedoke, što njihovi umilni akcenti i neubedljiva naučna razmetljivost nastoje da prikriju.

Još jednom se, dakle, vraćamo političkom i istorijskom kontekstu knjige, za koji se neću praviti da je beznačajan za njen sadržaj. Jedan od najpronicljivijih i najinteligentnije diferencijalnih stavova o toj vezi izložen je u recenziji Basima Musalama (MERIP, 1979). Musalam počinje upoređujući moju knjigu sa jednom ranijom demistifikacijom orijentalizma od strane libanskog naučnika Majkla Rastama iz 1895. (*Kitab al-Gharib fi al-Gharb*), ali onda kaže da je glavna razlika među nama u tome što moja knjiga govori o gubitku, a Rastamova ne:

Rastam piše kao slobodan čovek i član slobodnog društva: sirijski Arapin po jeziku, građanin još uvek nezavisne otomanske države... za razliku od Majkla Rastama, Edvard Said nema opšte prihvaćen identitet, sâm njegov narod je sporan. Mogućno je da Edvard Said i njegova generacija ponekad osećaju da stoje na nečemu što nije nimalo solidnije od ostataka uništenog društva kakvo je postojalo u Siriji Majkla Rastama, i na uspomenama. Drugi su, u Aziji i Africi, postigli uspehe u ovoj epohi nacionalnog oslobađanja; ovde je, u tegobnom kontrastu, postojao očajnički otpor preovlađujućim nevoljama i, do sada, poraz. Ovu knjigu nije napisao bilo koji "Arapin", nego Arapin s osobenim zaleđem i iskustvom. (22)

Musalam ispravno primećuje da Alžirac ne bi napisao istu vrstu načelno pesimistične knjige, pogotovu ne onakve kao što je moja, koja se vrlo malo bavi istorijom francuskih odnosa sa Severnom Afrikom, pogotovu Alžirom. Tako, mada bih prihvatio opšti utisak da je *Orijentalizam* nastao iz krajnje konkretne istorije ličnog gubitka i nacionalne dezintegracije – samo nekoliko godina pre nego što sam napisao *Orijentalizam* Golda Meir dala je svoj čuveni i duboko orijentalistički komentar da palestinski narod ne postoji – želeo bih takođe da dodam da ni u ovoj knjizi, ni u dvema knjigama koje su usledile neposredno za njom, *Palestinsko pitanje* (*The Question of Palestine*, 1980) i *Islam u medijima* (*Covering Islam*, 1981), nisam želeo samo da predložim politički program obnovljenog identiteta i pobunjenog nacionalizma. U obema potonjim knjigama postoji, dakako, pokušaj da se nadoknadi ono što nedostaje u *Orijentalizmu*, naime osećanje kako bi alternativna slika delova Orijenta – Palestine i islama – mogla da izgleda iz ličnog ugla.

Ali, u svim mojim knjigama ostao sam temeljno kritičan prema zluradom i nekritičkom nacionalizmu. Slika islama koju sam ja predstavio nije bila slika agresivnog diskursa i dogmatskog pravoverja, nego se zasnivala na ideji da interpretativne zajednice postoje unutar i izvan islamskog sveta, da komuniciraju jedna s drugom u dijalogu jednakih. Moj

pogled na Palestinu, formulisan prvobitno u *Palestinskom pitanju*, ostao je isti do danas: izrazio sam sve moguće rezerve prema indiferentnom nativizmu i militantnom militarizmu nacionalističkog konsenzusa; umesto toga, predlagao sam kritički pogled na arapsko okruženje, palestinsku istoriju i izraelsku realnost, i eksplicitno zaključio da samo dogovorni sporazum između dveju napaćenih zajednica, arapske i jevrejske, može doneti okončanje beskonačnog rata. (Usput ću pomenuti da je moja knjiga o Palestini početkom 1980. odlično prevedena na hebrejski u maloj izdavačkoj kući Mifra, ali da do danas nije prevedena na arapski. Svaki arapski izdavač zainteresovan za knjigu tražio je da izmenim ili izbacim delove koji su otvoreno kritični prema jednom ili drugom arapskom režimu (uključujući PLO). Na taj zahtev nikada nisam hteo da pristanem.

Žao mi je što moram da kažem da je arapska recepcija *Orijentalizma*, uprkos izvanrednom prevodu Kamal Abu Deba, uspela da zanemari onaj aspekt moje knjige koji umanjuje nacionalistički žar kakav su neki učitali u moju kritiku orijentalizma, a koji sam povezao sa onim porivima za dominacijom i kontrolom kakvi se mogu naći i u imperijalizmu. Abu Debov brižljivi prevod gotovo je u potpunosti izbegao arabizovane zapadne izraze; tehnički termini kao *diskurs*, *simulakrum*, *paradigma* ili *kod*, prevedeni su polazeći od klasične retorike arapske tradicije. Njegova je ideja bila da postavi moje delo u potpuno formiranu tradiciju, kao da se obraća drugoj tradiciji iz perspektive kulturalne ravnopravnosti i jednakosti. Na taj način, smatrao je on, može se pokazati da je – baš kao što je moguća epistemološka kritika iz same zapadne tradicije – podjednako moguća i kritika iz arapske tradicije.

No, osećanje napete konfrontacije između često emocionalno definisanog arapskog sveta i čak još više emocionalno doživljenog zapadnog sveta potisnulo je činjenicu da je *Orijentalizam* zamišljen kao kritička studija, a ne kao afirmacija zaraćenih i beznadežno antitetskih identiteta. Štaviše, stanje stvari koje sam opisao na poslednjim stranicama knjige, a koje podrazumeva jedan moćni diskurzivni sistem koji ima hegemoniju nad drugim, bilo je zamišljeno kao početni takt za raspravu koja bi mogla da podstakne arapske čitaoce i kritičare da se odlučnije pozabave sistemom orijentalizma. Zamerali su mi, na jednoj strani, što nisam obratio veću pažnju Marksu – odlomke o Marksovom orijentalizmu u mojoj knjizi izdvajali su najčešće dogmatski kritičari, na primer u arapskom svetu i u Indiji – tvrdeći da je njegov sistem mišljenja prevazišao njegove očigledne predrasude, ili su me, na drugoj strani, kritikovali što nisam dovoljno cenio velika dostignuća orijentalizma, Zapada, itd. Kao i u slučaju odbrane islama, pozivanje na marksizam ili na "Zapad" kao koherentan totalni sistem smatram korišćenjem jednog pravoverja kako bi se oborilo drugo.

Razlika između arapskog i drugih odgovora na *Orijentalizam* je, rekao bih, jasan znak koliko su decenije gubitaka, frustracije i odsustva demokratije uticale na intelektualni i kulturalni život u arapskom regionu. Zamislio sam svoju knjigu kao deo prethodeće struje ideja, čija je svrha da oslobodi intelektualce iz ralja sistemâ kakav je orijentalizam: želeo sam da se čitaoci posluže mojom knjigom kako bi stvorili nove vlastite studije, koje bi na širokogrud, kreativan način osvetlile istorijsko iskustvo Arapa i drugih. To se, bez sumnje, dogodilo u Evropi, Sjedinjenim Državama, u Australiji, na indijskom potkontinentu, na Karibima, u Irskoj, u Latinskoj Americi i u delovima Afrike. Za okrepljujuće proučavanje afrikanističkog i indološkog diskursa; za analizu podređene istorije; rekonfiguraciju postkolonijalne antropologije, političkih nauka, istorije umetnosti, književne kritike, muzikologije, pored ogromnog novog razvoja u feminističkom i manjinskom diskursu: za sve to je – čast mi je i zadovoljstvo da primetim – *Orijentalizam* često igrao važnu ulogu. Koliko ja mogu da procenim, ne bi se reklo da je isti slučaj bio u arapskom svetu, gde se, delom zato što je moje delo ispravno shvaćeno kao eurocentrično po svome tekstu, a delom, kao što kaže Musalam, zato što je bitka za kulturalno preživljavanje prevelika,

knjige kao što je moja interpertiraju, produktivno govoreći, manje korisno ai više kao defanzivan gest, bilo za "Zapad" ili protiv njega.

No, u onom američkom i britanskom akademskom svetu, koji je rigorozan i tvrd, *Orijentalizam* je, kao uostalom i moja druga dela, naišao na napade i neodobravanja, zbog svog "rezidualnog" humanizma, svoje teorijske nekonzistentnosti, svog nedovoljnog, možda čak sentimentalnog tretmana svog predmeta. Milo mi je što je tako! *Orijentalizam* je borbena knjiga, a ne teorijska mašina. Niko nije ubedljivo osporio da je individualni napor, na nekom duboko nepoučljivom nivou, u isti mah ekscentričan i, u smislu Džerarda Menli Hopkinsa, *originalan*; i to uprkos postojanju sistemâ mišljenja, diskursâ i hegemonija (mada nijedno od njih nije, u stvari, bez šava, savršeno ili neizbežno). Moje zanimanje za orijentalizam kao kulturalni fenomen (kakav je kultura imperijalizma, o kojoj govorim u *Kulturi i imperijalizmu /Culture and Imperialism/*, nastavku *Orijentalizma* iz 1993) proizlazi iz njegove varijabilnosti i nepredvidljivosti, što su u oba slučaja, kvaliteti koji piscima kakvi su Masinjon i Barton daju njihovu iznenađujuću snagu, pa čak i privlačnost. U onim aspektima orijentalizma koje sam analizirao nastojao sam da sačuvam njegovu kombinaciju konzistencije *i* nekonzistencije, njegovu igru, da tako kažem, koja se može prikazati samo ako sebi kao piscu i kritičaru zadržimo pravo na emocionalnost, pravo da budemo potreseni, ljutiti, iznenađeni, pa čak i očarani. Eto zbog čega smatram da u raspravi između Gajan Prakaša, na jednoj strani, i Rozalind O'Henlon i Dejvida Vošbruka, na drugoj, Prakašovom mobilnijem poststrukturalizmu treba odati priznanje.[2] Na isti način, delo Homi Babe, Gajatri Spivaka i Ašiza Nandija, zasnovano na ponekad zbunjujućim subjektivnim odnosima koje je stvorio kolonijalizam, ne može da se ospori zbog *svog* doprinosa našem razumevanju humanističkih zamki koje je postavio sistem kakav je orijentalizam.

Završiću ovaj pregled kritičkih transmutacija *Orijentalizma* osvrtom na grupu ljudi koji su se najviše i najžešće oglašavali odgovarajući na moju knjigu – sâme orijentaliste. Oni zaista nisu bili *glavna* publika koju sam imao na umu; želeo sam da osvetlim njihove prakse kako bih drugim poslenicima humanističkih nauka skrenuo pažnju na posebne postupke i genealogiju jednog polja proučavanja. Reč "orijentalizam" bila je suviše dugo ograničena na profesionalnu specijalnost; pokušao sam da pokažem na koji se način ona primenjuje i postoji u opštoj kulturi, književnosti, ideologiji, u socijalnim kao i u političkim stavovima. Govoriti o nekome kao o Orijentalcu, kao što su činili orijentalisti, nije bilo samo označavanje ličnosti preko geografije, jezika, istorije, koji su predmet naučnih rasprava: to je često bio i omalovažavajući izraz koji označava nižu vrstu ljudske rase. Time ne poričem da je za umetnike kakvi su bili Nerval i Segalen reč "Orijent" bila prekrasno, ingeniozno povezana sa egzotikom, sjajem, misterijom i obećanjem. Ali, ona je bila i masivna istorijska generalizacija. Pored ove upotrebe reči *Orijent*, *orijentalni* i *orijentalizam*, termin *orijentalista* takođe je dobio značenje erudite, naučnika, najčešće akademski orijentisanog specijaliste za jezike i istoriju Istoka. No, kao što mi je Albert Urani pisao marta 1992, nekoliko meseci pre svoje prerane i za nas tragične smrti, moja knjiga je, zahvaljujući žestini svoje argumentacije (zbog koje mi, rekao je, ne može zameriti), imala i tu nesrećnu posledicu da je gotovo onemogućila da se termin"orijentalizam" koristi na neutralan način, do te mere je postao termin zloupotrebe. Zaključio je da bi želeo da tu reč i dalje koristi za opisivanje "jedne ograničene, prilično dosadne, ali vredne naučne discipline."

U svojoj, generalno izbalansiranoj recenziji *Orijentalizma*, 1979. Urani je u jednoj od svojih primedaba izneo da sam ja, ističući preterivanja, rasizam i neprijateljstvo velikog

[2] O'Hanlon and Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World"; Prakash, "Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook", oba u *Comparative Studies in Society and History*, IV, 9 (January 1992), 141-184.

dela orijentalističkih tekstova, propustio da pomenem njihova mnogobrojna akademska i humanistička dostignuća. Naveo je imena Maršala Hodžsona, Kloda Koena i Andre Rejmona, čija ostvarenja (zajedno sa nemačkim autorima, koji se pojavljuju *de rigueur*) treba uzeti u obzir kao istinski doprinos ljudskom znanju. To se, međutim, ne kosi sa oni što kažem u *Orijentalizmu*, s tom razlikom što ja insistiram na tome da u samom diskursu preteže struktura stavova koji se ne mogu jednostavno zanemariti ili odbaciti. Nigde ne dokazujem da je orijentalizam zao, ili plitak, ili uniformno isti u delima svakog orijentaliste. Ali kažem da orijentalizam kao *gilda* ima specifičnu istoriju saučesništva sa imperijalnom silom, a zvati to beznačajnim bilo bi sasvim panglosijanski.

Tako, iako se saglašavam sa Uranijevim prigovorom, imam ozbiljne sumnje kad je reč o tome da li pojam orijentalizma, shvaćen ispravno, ikada može da se potpuno odvoji od prilično složenih i ne uvek laskavih okolnosti u kojima postoji. Pretpostavljam da je, na kraju krajeva, mogućno zamisliti da je specijalista u Otomanskom ili Fatimidskom arhivu orijentalista u Uranijevom smislu, ali od nas se ipak traži da kažemo gde, kako i uz pomoć kojih institucija i aktivnosti se *danas* odvijaju takve studije? Mnogi koji su pisali pošto se moja knjiga pojavila postavljali su upravo ta pitanja povodom čak i najsloženijih i najrafiniranijih naučnika, i dolazili ponekad do poražavajućih rezultata.

No, neprestano se ulaže napor da se dokaže da je kritika orijentalizma (moja pogotovo) besmislena koliko i nasilnička u odnosu na samu ideju bezinteresne nauke. Taj napor ulaže Bernard Luis, kojem sam posvetio nekoliko kritičkih stranica u svojoj knjizi. Petnaest godina pošto se pojavio *Orijentalizam*, Luis je proizveo niz eseja; neke od njih sakupio je u knjizi pod naslovom *Islam i Zapad* (*Islam and the West*), čiji je glavni deo posvećen napadu na mene, dok ostala poglavlja i eseji, kojima je okruženo ovo poglavlje, mobilizuju niz labavih i karakteristično orijentalističkih formula – Muslimani su gnevni na modernost, islam nikada nije pravio razliku između crkve i države, i tako dalje i tako dalje – sve se to generalizuje do najvišeg stepena i gotovo da se ne pominju razlike između individualnih Muslimana, između muslimanskih društava, ili pak između muslimanskih tradicija i epoha. Pošto je Luis sebe na neki način proglasio portparolom gilde orijentalista, kojoj je moja kritika prvobitno upućena, vredelo bi pokloniti nešto više vremena njegovim procedurama. Njegove ideje su, dakle, prilično rasprostranjene među njegovim pomoćnicima i podražavaocima, čiji je posao, izgleda, da zapadne korisnike upozoravaju na razjareni, kongenitalno nedemokratski i nasilnički islamski svet.

Luisova glagoljivost rđavo skriva ideološku osnovu njegove pozicije, na jednoj strani, i njegovu jedinstvenu sposobnost da gotovo sve shvati pogrešno, na drugoj. Naravno, to su poznate osobine orijentalističkog soja, čiji su bar neki pripadnici imali hrabrosti da budu iskreni u svom aktivnom omalovažavanju islamskih, kao i drugih ne-evropskih naroda. Ali ne i Luis. Njegov postupak sastoji se u izvrtanju istine, u pravljenju lažnih analogija, i u aluzijama, i svim tim metodima on daje veo sveznajućeg mirnog autoriteta, što je, po njegovom mišljenju, način na koji govori naučnik. Uzmimo kao tipičan primer analogiju koju povlači između moje kritike orijentalizma i hipotetičkog napada na studije klasične antike, koji bi, kaže on, bio prava glupost. Bi, svakako, s tim što su orijentalizam i helenizam sasvim neuporedivi. Orijentalizam je pokušaj da se čitav svetski region opiše kao dekor za kolonijalno osvajanje tog regiona; dok helenizam, naprotiv, ni na koji način nije priča o direktnom kolonijalnom osvajanju Grčke u devetnaestom i dvadesetom veku; pored toga, orijentalizam izražava antipatiju prema islamu, a helenizam, naprotiv, simpatiju prema klasičnoj Grčkoj.

Uz sve ostalo, sadašnji politički trenutak, sa svojim nebrojenim rasističkim antiarapskim i antimuslimanskim stereotipima (i bez napada na klasičnu Grčku) omogućava Luisu da isporučuje anistorijske i proizvoljne političke tvrdnje u obliku naučne argumentacije, a ta je praksa duboko u skladu sa

najmanje verodostojnim aspektima staromodnog kolonijalističkog orijentalizma.[3] Luisovo delo je, zato, pre deo današnjeg političkog, nego čisto intelektualnog okruženja.

Implicirati, kao što on čini, da orijentalizam kao branša koja se bavi islamom i Arapima predstavlja naučnu disciplinu koja se stoga može uporediti sa klasičnom filologijom, prikladno je taman toliko koliko i uporediti nekog od mnogih izraelskih arabista i orijentalista koji su radili za okupacione vlasti na Zapadnoj Obali i u Gazi sa naučnicima kakvi su Vilamovic ili Momzen. Na jednoj strani, Luis hoće da redukuje islamistički orijentalizam na status nevine i entuzijastične naučne discipline; na drugoj, hoće da predstavi orijentalizam kao isuviše složenu, raznovrsnu i tehničku disciplinu a da bi postojao u obliku koji bi bilo koji ne-orijentalista (kao što smo ja i mnogi drugi) mogao da kritikuje. Luisova taktika je ovde – da potisne veliki deo istorije. Kao što ja sugerišem, evropsko zanimanje za islam nije proizašlo iz radoznalosti, nego iz straha od monoteističkog, kulturalno i vojno vanredno snažnog takmaca hrišćanstva. Kao što su pokazali mnogobrojni istoričari, najraniji evropski islamisti bili su srednjovekovni polemičari, koji su pisali da bi otklonili pretnju od muslimanskih hordi i od otpadništva. Na ovaj ili onaj način, ta kombinacija straha i neprijateljstva zadržala se do danas, kako u naučnom tako i u nenaučnom gledanju na islam, koji se shvata kao deo sveta – naime,

[3] U jednom osobito rečitom primeru, Luisov običaj da pravi tendenciozne generalizacije stvorio mu je, izgleda, pravne probleme. Prema listovima *Libération* (1. mart 1994) i *Guardian* (8. mart 1994), Luis se sada suočava sa prekršajnim i krivičnim procesom, koji su u Francuskoj protiv njega pokrenule jermenske organizacije i organizacije za ljudska prava. Luis je optužen po istom osnovu koji u Francuskoj inkriminiše poricanje da se odigrao nacistički holokaust; optužba protiv njega glasi da je (u francuskim novinama) poricao genocid nad Jermenima pod Otomanskom imperijom.

Orijent – postavljen imaginacijski, geografski i istorijski *protiv* Evrope i Zapada.

Najzanimljiviji problemi u vezi s islamističkim ili arabističkim orijentalizmom jesu, najpre, oblici koje su dobili ostaci srednjovekovnog orijentalizma, koji tako uporno pretrajavaju i, drugo, istorija i sociologija vezâ između orijentalizma i društava koja su ga proizvela. Postoje, recimo, snažne *veze* između orijentalizma i književne imaginacije, kao i između orijentalizma i imperijalne svesti. U mnogim periodima evropske istorije upadljiv je saobraćaj između onoga što su pisali naučnici i specijalisti i onoga što su, zatim, o islamu rekli pesnici, romansijeri, političari i novinari. Uz to – a to je ključna tačka, kojom Luis odbija da se bavi – postoji upadljiva (mada ništa manje shvatljiva) paralela između uspona moderne orijentalističke nauke i britanskog, odnosno francuskog zauzimanja velikih istočnjačkih imperija.

Mada je veza između rutinskog britanskog klasičnog obrazovanja i širenja britanske imperije složenija nego što bi Luis mogao da pretpostavi, u modernoj istoriji filologije ne postoji blistavija paralela između moći i znanja nego li u slučaju orijentalizma. Veliki deo informacija i znanja o islamu i o Orijentu, koje su kolonijalne sile koristile kako bi opravdale svoj kolonijalizam proizašao je iz orijentalističke nauke: nedavno objavljena studija niza autora, *Orijentalizam i postkolonijalizam* (*Orientalism and the Postcolonial Predicament*),[4] koju su priredili Karl A. Brekenridž i Piter Van der Ver, pokazuje, na osnovu obimne dokumentacije, kako je orijentalističko znanje korišćeno u kolonijalnoj administraciji Južne Azije. I dalje postoji prilično konzistentna razmena između oblasnih naučnika kakvi su orijentalisti i vladinih odeljenja inostranih poslova. Uz to, mnogi stereotipovi o islamskoj i arapskoj senzualnosti, lenjosti, fatalizmu, surovosti, poniženju i sjaju, koji se mogu naći kod pisaca od Džona Bjukana do V. S. Najpola, takođe su poslužili kao pretpostavke na kojima počiva su-

[4] Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

sedno polje akademskog orijentalizma. Nasuprot tome, razmena klišea između indologije i sinologije na jednoj strani i opšte kulture na drugoj ne cveta u istoj meri, mada se mogu primetiti odnosi i pozajmice. Niti ima mnogo sličnosti između stavova zapadnih eksperata za sinologiju i indologiju i činjenice da mnogi profesionalni islamisti u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama provode život proučavajući svoj predmet, a da pri tom i dalje smatraju da je tu religiju i kulturu nemoguće voleti, a još manje – diviti joj se.

Reći, kao što to čine Luis i njegovi podražavaoci, da onaj ko iznosi takve opservacije samo zastupa "neku pomodnu stvar" nije baš isto što i postaviti pitanje zašto su, recimo, mnogobrojni specijalisti za islam bili, i još uvek su, rutinski konsultanti i aktivni saradnici vladâ koje se u islamskom svetu bave ekonomskom eksploatacijom, dominacijom ili direktnom agresijom, ili zašto toliki broj islamista – kao i sam Luis – spontano osećaju da im je dužnost da napadaju moderne arapske ili islamske narode, tvrdeći uprkos tome da "klasična" islamska kultura može da bude predmet nezainteresovanog naučnog zanimanja. Pogled na specijaliste za istoriju srednjovekovnog islama, koje Stejt Dipartment šalje u misiju kako bi po lokalnim ambasadama hitro obavili brifing u vezi sa bezbednosnim interesima Sjedinjenih Država u Persijskom zalivu ne sugeriše spontano ništa što bi nalikovalo ljubavi prema Heladi, koju Luis pripisuje navodno srodnom polju klasične filologije.

Zato ne iznenađuje što polje islamskog i arapskog orijentalizma, uvek spremno da porekne svoje saučesništvo sa državnom moći, nije sve do nedavno proizvelo nikakvu unutrašnju kritiku afilijacija koje sam upravo opisao i što Luis može da izgovori neobičnu tvrdnju da je kritika orijentalizma "besmislena". Ne iznenađuje, isto tako, što je – s nekoliko izuzetaka – najveći deo negativne kritike koju je moje delo izazvalo kod "specijalista" bio, kao i Luisova kritika, samo banalni opis baronije u koju su upali divlji prestupnici. Jedini specijalisti (ponovo, s malobrojnim izuzecima) koji su pokušali da se

pozabave onim o čemu sam ja raspravljao – a to nije samo sadržaj orijentalizma, nego i njegovi odnosi, afilijacije, političke tendencije i pogled na svet – bili su sinolozi, indolozi i mlađa generacija naučnika koji se bave Srednjim Istokom, generacija prijemčiva za nove uticaje kao i za političke argumente sadržane u kritici orijentalizma. Jedan primer je Bendžamin Švarc sa Harvarda, koji je iskoristio priliku da u svome predsedničkom govoru pred Asocijacijom za azijske studije 1982. godine ne samo izrazi neslaganje s delom moje kritike, nego i da intelektualno pozdravi moje argumente.

Mnogi stariji arabisti i islamisti odgovorili su s ljutitim gnevom koji kod njih zamenjuje samorefleksiju; mnogi od njih koriste se rečima kakve su "maligni", "nečasni", "klevetnički", kao da je sama kritika čin nedopustivog nasilja nad njihovim sakrosanktnim akademskim vlasništvom. U Luisovom slučaju, ponuđena odbrana je čin očigledne rđave namere, jer je on više nego većina orijentalista bio strastveni politički agitator protiv arapske stvari (i stvari drugih) na mestima kakva su Kongres Sjedinjenih Država, časopis *Commentary* i druga. Pravi odgovor njemu mora zato uključiti izveštaj o tome gde on politički i sociološki stoji kad pretenduje da brani "čast" svog polja, pri čemu je, kao što će se dobro videti, ta odbrana velika mešavina ideoloških poluistina formulisanih tako da navedu na pogrešan put nespecijalističke čitaoce.

Ukratko, odnos između islamskog i arapskog orijentalizma i moderne evropske kulture može se proučavati a da se pri tom ne katalogizira svaki orijentalista koji je ikada živeo, svaka orijentalistička tradicija, ili svaki spis koji su proizveli orijentalisti, a onda da se sve to baci u isti džak, kao truli i bezvredni orijentalizam. Ja to, u svakom slučaju, nisam radio. Intelektualno je primitivno reći da je orijentalizam zavera, ili sugerisati da je "Zapad" zao – i jedno i drugo su nečuvene gluposti, koje su se Luis i jedan od njegovih epigona, irački publicista K. Makija, drznuli da mi pripišu. Na drugoj strani, hipokritski je potiskivati kulturalni, politički, ideološki i institucionalni kontekst u kojem ljudi pišu, misle i govore o Ori-

jentu, bili oni naučnici ili ne. I kao što sam rekao ranije, veoma je važno shvatiti da razlog što se orijentalizmu protive toliki pametni ne-zapadnjaci leži u tome što je njegov moderni diskurs ispravno shvaćen kao diskurs moći, koji potiče iz epohe kolonijalizma; taj diskurs moći predmet je izvanrednog nedavnog simpozijuma *Kolonijalizam i kultura* (*Colonialism and Culture*), čiji je urednik Nikolas B. Dirks.[5] U tom tipu diskursa, zasnovanom prvenstveno na pretpostavci da je islam monolitan i nepromenljiv, pa ga otuda "eksperti" mogu tržišno upotrebljavati za moćne domaće političke interese, ni muslimani ni Arapi, niti bilo koji drugi obezljuđeni niži narodi ne prepoznaju sebe kao ljudska bića, niti svoje posmatrače samo kao naučnike. Više od svega, oni u diskursu modernog orijentalizma i njegovim pandanima u sličnim znanjima konstruisanim za domoroce Amerikance i Afrikance vide hroničnu tendenciju da se poriče, potiskuje ili izvitoperuje kulturalni kontekst takvih sistemâ mišljenja, sa ciljem da se očuva privid vlastite naučne objektivnosti.

II

No, ja ne bih hteo da sugerišem da su shvatanja kakva su Luisova, koliko god prisutna bila, jedina koja su se pojavila ili jedina koja su dobila na intenzitetu tokom poslednje decenije i po. Da, istina je da su od pada Sovjetskog Saveza neki naučnici i novinari u Sjedinjenim Američkim Državama živo nastojali da u orijentalizovanom islamu nađu novo carstvo zla. U skladu s tim, elektronski i štampani mediji preplavljeni su ponižavajućim stereotipovima koji trpaju u istu vreću islam i terorizam, ili Arape i nasilje, ili Orijent i tiraniju. U različitim delovima Srednjeg i Dalekog Istoka došlo je, takođe, do povratka nativističkim religijama i primitivnom nacionalizmu, a posebno sraman aspekt ovoga je

[5] Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992.

kontinuirana iranska *fatva* protiv Salmana Rušdija. Ali, to nije cela slika; u preostalom delu ovog eseja želim da govorim o novim trendovima u nauci, kritici i interpretaciji, koji, mada prihvataju osnovne premise moje knjige, idu znatno dalje od njih na način, koji, kako se meni čini, obogaćuje naše osećanje složenosti istorijskog iskustva.

Nijedan od ovih trendova nije, naravno, nastao ni iz čega; a nije ni stekao status potpuno ustanovljenog znanja i praksi. Svetski kontekst ostaje i dalje zapanjujuće uskomešan i ideološki opterećen, nestalan, napet, promenljiv, pa čak i ubilački. Iako se Sovjetski Savez raspao, a istočnoevropske zemlje stekle političku nezavisnost, matrice moći i dominacije ostaju neprestano na sceni. Globalni jug – o kojem se nekad romantično, pa čak i emocionalno govorilo kao o Trećem svetu – uhvaćen je u zamku dugova, izlomljen i iskidan na nekoherentne entitete, opterećen problemima siromaštva, bolesti i nerazvijenosti, koji su se povećali tokom poslednjih deset-petnaest godina. Nestao je pokret nesvrstanih, nestali su harizmatski vođi koji su preduzeli dekolonizaciju i nezavisnost. Alarmantna shema etničkih sukoba i lokalnih ratova, koji nisu ograničeni samo na globalni jug, kao što svedoči tragični slučaj Bosanaca, svuda je nanovo iskočila. A u krajevima kakvi su Centralna Amerika, Srednji Istok i Azija dominantna sila i dalje ostaju Sjedinjene Američke Države, dok Evropa kaska iza njih, nespokojna i još uvek neujedinjena.

Objašnjenja savremene svetske scene i pokušaji da se ona shvati kulturalno i politički pojavila su se na upadljivo dramatičan način. Već sam pomenuo fundamentalizam. Sekularni ekvivalenti su povratak nacionalizmu i teorije koje naglašavaju radikalnu distinkciju – pogrešno sveuključujuću, čini mi se – između različitih kultura i civilizacija. Nedavno je, recimo, profesor Samjuel Hantington sa Harvarda izneo sugestiju – daleko od ubedljive – da je bipolarnost hladnog rata zamenjena nečim što on zove sukobom civilizacija; ta je teza zasnovana na premisi da su zapadna, kon-

fučijanska i islamska civilizacija, među još nekoliko drugih, bile kao neka vrsta vodootpornih odeljenja, čiji su pripadnici u krajnjoj liniji pre svega bili zainteresovani da odbiju sve ostale.[6]

To je naopak stav, jer je jedna od velikih prednosti moderne teorije kulture gotovo univerzalno prihvaćeno shvatanje da su kulture hibridne i heterogene i da su, kao što sam razlagao u *Kulturi i imperijalizmu*, kulture i civilizacije toliko međuzavisne i međusobno povezane da prkose svakom unitarnom ili jednostavno ocrtanom opisu njihove individualnosti. Kako neko danas može da govori o "zapadnoj civilizaciji" osim kao o fikciji u ogromnoj meri ideološkoj, koja obezbeđuje neku vrstu separatne superiornosti jednoj šaci vrednosti i ideja, od kojih nijedna nema mnogo smisla izvan istorije osvajanja, imigracije, putovanja i mešanja naroda, koja je zapadnim nacijama dala njihov sadašnji mešoviti identitet? To je posebno tačno za Sjedinjene Države, koje je danas nemogućno ozbiljno opisati drugačije do kao ogroman palimpsest različitih rasa i kultura koje dele problematičnu istoriju osvajanja, eksterminacije i, naravno, velikih kulturalnih i političkih dostignuća. Jedna od impliciranih poruka *Orijentalizma* bila je da svaki pokušaj da se kulture i narodi uguraju u odvojene i distinktivne vrste ili suštine ogoljuje ne samo pogrešna predstavljanja i falsifikate koji iz toga proizlaze, nego i način na koji se razumevanje udružuje s moći kako bi proizvelo pojmove kakvi su "Orijent" ili "Zapad".

Ne može se reći da Hantington, a iza njega svi teoretičari i apologetičari likujuće zapadne tradicije, kao što je Frensis Fukujama, nisu zadržali dobar deo uticaja na javnu svest. Zadržali su, to nam pokazuje i simptomatičan slučaj Pola Džonsona, nekada intelektualca levičara, a danas retrogradnog socijalnog i političkog polemičara. U *Njujork Tajmsu* od 18. aprila 1993, dakle u publikaciji koja ni na koji način nije marginalna, Džonson je objavio esej pod naslovom "Kolonijalizam se vraća – ni za trenutak prerano" ("Colonialism is Back – And Not a Moment Too Soon"), čija je glavna ideja da "civilizovane nacije" treba da preuzmu na sebe da kolonizuju zemlje Trećeg sveta, "gde su se srušili najosnovniji uslovi civilizovanog života" i da to učine služeći se sredstvima sistema nametnutog tutorstva. Njegov model je eksplicitno devetnaestovekovni kolonijalni model: Evropljani su, kaže on, morali da nametnu politički poredak kako bi uspešno trgovali.

[6] "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs* 71, 3 (Summer 1993), 22-49.

Džonsonov argument ima mnoštvo podpovršinskih odjeka u delima američkih tvoraca politike, medija i, naravno, same inostrane politike Sjedinjenih Država, koja je i dalje intervencionistička na Srednjem Istoku, u Latinskoj Americi i u Istočnoj Evropi, i iskreno misionarska svuda drugde, posebno s obzirom na politiku prema Rusiji i nekadašnjim sovjetskim republikama. Važno je, međutim, što se otvorila ozbiljna, mada u velikoj meri neispitana pukotina u javnoj svesti između starih ideja zapadne hegemonije (čiji je deo bio orijentalizam), na jednoj strani, i novih ideja, koje su se afirmisale u potčinjenim i obespravljenim zajednicama i u širokim slojevima intelektualaca, pripadnika akademskog staleža i umetnika, na drugoj. Danas vrlo upadljivo više nije slučaj da su manji narodi – nekada kolonizovani, porobljavani, tlačeni – nemi, ili da se ne uzimaju u obzir izuzev ako su u pitanju stariji muškarci u Evropi i Americi. Došlo je do tako snažne revolucije u svesti žena, manjina i marginalaca da je ona uticala na glavni tok mišljenja širom sveta. Mada sam do izvesne mere bio svestan toga dok sam sedamdesetih godina pisao *Orijentalizam*, danas je to toliko dramatično očigledno da zahteva ozbiljnu pažnju svakoga ko se akademski ili teorijski bavi proučavanjem kulture.

Mogućno je razlikovati dva široka toka: postkolonijalizam i postmodernizam, s tim što ni jedan, ni drugi u svojoj upotrebi prefiksa "post" ne sugerišu toliko osećanje preva-

zilaženja, koliko – kako je to izrazila Ela Šoat u podsticajnom članku o postkolonijalizmu – "kontinuitete i diskontinuitete, s tim što taj prefiks stavlja naglasak na nove vidove i oblike starih kolonijalnih praksi, a ne na njihovo 'prevazilaženje'."[7] I postmodernizam i postkolonijalizam pojavili su se kao srodne teme angažmana i istraživanja tokom osamdesetih godina i u mnogim instancama su, reklo bi se, kao svoje prethodnike uzeli u obzir dela kakvo je *Orijentalizam*. Ovde je nemoguće ulaziti u nepregledne terminološke rasprave koje se vode oko obeju reči, a od kojih se neke nadugačko bave pitanjem treba li, ili ne treba, da sastavni delovi složenice budu razdvojeni crticom. Važno je ne govoriti o izolovanim ekscesnim primerima, ili o smešnom žargonu, nego locirati one tokove i napore koji, iz perspektive knjige objavljene 1978. godine, kao da godine 1994. do izvesne mere uključuju njenu problematiku.

Veliki deo tekstova o novom političkom i ekonomskom poretku bavio se onim što je Hari Magdof opisao kao "globalizaciju", sistem pomoću kojeg mala finansijska elita širi svoju moć preko čitave planete, naduvavajući cene roba i usluga, redistribuirajući bogatstvo iz sektora nižih primanja (obično u ne-zapadnom svetu) ka sektorima viših primanja.[8] Uporedo s tim, kako su oštrim rečima pisali Masao Mijoši i Arif Dirlik, pojavio se novi transnacionalni poredak, u kojem države više nemaju granica, rad i prihod su samo u rukama globalnih menadžera, a kolonijalizam se ponovo javlja u podvrgavanju Juga Severu.[9] I Mijoši i Dirlik nastoje

[7] "Notes on the 'Post-Colonial'", *Social Texts*, 31/32 (1992), 106.

[8] Magdoff, "Globalisation – To What End?", *Socialist Register1992: New World Order?*, ed. Ralph Milliband and Leo Panitch (New York: Monthly Review Press, 1992), 1-32.

[9] Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State", *Critical Inquiry*, 19, 4 (Summer 1993), 726-751; Dirlik, "The Postcolonial

da pokažu kako zanimanje zapadnih akademskih krugova za predmete kakvi su multikulturalizam i "postkolonijalstvo" mogu zapravo da budu kulturalno i intelektualno bežanje od novih realnosti globalne sile: "Potrebno nam je", kaže Mijoši, "rigorozno političko i ekonomsko istraživanje, pre nego gest pedagoške probitačnosti", egzemplifikovan u "liberalnom samozavaravanju", sadržanom u novim oblastima kakve su studije kulture i multikulturalizam (751).

Ali, čak i ako uzmemo ozbiljno takva uputstva (a morali bismo), u istorijskom iskustvu postoji solidan osnov da se danas pojavi interesovanje kako za postmodernizam, tako i za njegov sasvim različit pandan, postkolonijalizam. U postmodernizmu postoji, pre svega, daleko veća sklonost evrocentrizmu i značajan teorijski i estetički naglasak na lokalnom i kontingentnom, kao i gotovo dekorativna beznačajnost istorije, pastiša, a pre svega konzumerizma. Najranije studije o postkolonijalizmu napisali su značajni mislioci kakvi su Anvar Abdel Malek, Samir Amin i K. L. R. Džeims, i gotovo sve su se zasnivale na studijama o dominaciji i kontroli, načinjenim sa stanovišta bilo dovršene političke nezavisnosti ili nedovršenih oslobodilačkih projekata. No, dok postmodernizam u jednom od svojih najčuvenijih programskih tekstova (čiji je autor Žan-Fransoa Liotar) naglašava iščezavanje velikih naracija emancipacije i prosvetiteljstva, naglasak koji boji veliki broj delâ prve generacije postkolonijalnih umetnika i naučnika upravo je suprotan: velika naracija nastavlja da postoji, mada su njena implementacija i realizacija u ovom trenutku zaustavljene, osujećene, izigrane. Ključna razlika između važnih istorijskih i političkih imperativa postkolonijalizma i relativne nepristrasnosti postmodernizma uslovljava potpuno različite pristupe i rezultate, mada izvesno preklapanje (recimo, u tehnici "magijskog realizma") među njima postoji.

Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry*, 20, 2 (Winter 1994), 328-356.

Mislim da bi bilo pogrešno sugerisati da u mnogim od najboljih postkolonijalnih dela, koja su tako dramatično počela da se pojavljuju posle 1980, naglasak u velikoj meri nije ležao na lokalnom, regionalnom i kontingentnom: ležao je, ali meni izgleda da je u svom opštem stavu bio na najzanimljiviji način povezan sa nizom univerzalnih interesovanja, od kojih se sva tiču emancipacije, revizionističkog stava prema istoriji i kulturi, i široko rasprostranjene upotrebe obnovljenih teorijskih modela i stilova. Vodeći motiv bila je konzistentna kritika evrocentrizma i patrijarhata. Po severnoameričkim i evropskim kampusima studenti i nastavnici su osamdesetih godina prilježno radili na širenju akademskog fokusa takozvanog osnovnog školskog programa, kako bi uključili tekstove žena, ne-evropskih umetnika i naučnika, i potčinjenih. To je praćeno važnim promenama u pristupu oblasnim studijama, koje su se dugo nalazile u rukama klasičnih orijentalista i njihovih ekvivalenata. U antropologiji, političkim naukama, književnosti, sociologiji, a pre svega u istoriji osećali su se efekti dalekosežne kritike izvorâ, uvođenja teorije i nepoželjnosti evrocentrističke perspektive. Možda najbriljantnije revizionističko delo nije nastalo u studijama Srednjeg Istoka, nego u indologiji, s pojavom Proučavanja Potčinjenih, grupe znamenitih naučnika, predvođenih Ranadžitom Guhom. Njihov cilj bio je ništa manje nego revolucija u istoriografiji, dok je njihov neposredni zadatak bio da indijsku istoriju spasu dominacije nacionalističkih elita i da u njoj obnove važnu ulogu urbanih siromaha i ruralnih masa. Mislim da bi za ovaj prvenstveno akademski rad bilo pogrešno reći samo to da se mogao lako uključiti u "transancionalni" neokolonijalizam i da je bio njegov saučesnik. Treba da zabeležimo i priznamo to dostignuće, upozoravajući na potonje zamke.

Za mene je posebno zanimljivo bilo širenje postkolonijalnih preokupacija na probleme geografije. Na kraju krajeva, *Orijentalizam* je studija zasnovana na ponovnom promišljanju onoga za šta se vekovima verovalo da je nepremostiv jaz koji razdvaja Istok i Zapad. Moj cilj, kao što sam ranije rekao, nije toliko bio da poništim samu razliku – jer ko može da porekne konstitutivnu ulogu nacionalnih koliko i kulturalnih razlika u odnosima između ljudskih bića – nego da dovedem u pitanje tvrdnju da razlika podrazumeva neprijateljstvo, sleđeni reifikovani niz suprotstavljenih suština, i čitavo neprijateljsko znanje, izgrađeno na tim stvarima. U *Orijentalizmu* sam tražio da na novi način počne da se gleda na razdvajanja i sukobe koji su generacije podsticali na neprijateljstvo, ratove i imperijalnu kontrolu. I zaista, jedan od najzanimljivijih razvojnih tokova u postkolonijalnim studijama bilo je novo čitanje kanonskih kulturalnih dela, ne da bi se đubre izručilo na njih, nego da bi se ponovno ispitale neke od njihovih pretpostavki, izlazeći iz gvozdenog zagrljaja neke od verzijâ binarne dijalektike gospodar-rob. To je svakako bio uporediv efekat izvanredno maštovitih romana poput Rušdijeve *Dece ponoći*, proze K. L. R. Džeimsa, poezije Eme Sezera i Dereka Volkota, delâ čija smela formalna dostignuća predstavljaju zapravo ponovno usvajanje istorijskog iskustva kolonijalizma, revitalizovanog i transformisanog u novu estetiku zajedničke i često transcendentne re-formulacije.

Vidimo to i u delima značajnih irskih pisaca, koji su 1980. ustanovili kolektiv pod nazivom Poljski Dan (Field Day). U predgovoru za izbor njihovih tekstova kaže se o njima:

> [Ti pisci] su verovali da Poljski Dan može da doprinese, i da će doprineti, rešavanju sadašnje krize tako što će proizvesti analize utvrđenih mišljenja, mitova i stereotipova, koji su postali i simptom, i uzrok sadašnje situacije [između Irske i Severa]. Propast ustavnih i političkih aranžmana i ponovno izbijanje nasilja, radi čijeg suzbijanja ili zaustavljanja su ti aranžmani i pravljeni, učinili su da taj zahtev postane urgentniji na Severu nego u Republici... Društvo je, stoga, odlučilo da otpočne s objavljivanem publikacija, počinjući serijom pamfleta [pored impresivne serije pesama Šejmasa Hinija, eseja Šejmasa Dina,

dramâ Brajana Frila i Toma Polina], u kojima bi bila ispitivana priroda irskog problema, što bi imalo za rezultat uspešnije suočavanje s tim problemom nego do sada.[10]

Ideja o ponovnom promišljanju i ponovnom formulisanju istorijskih iskustava, koja su jednom bila zasnovana na geografskom razdvajanju narodâ i kulturâ leži u središtu čitave poplave akademskih i kritičkih dela. Mogućno je naći je, da pomenem samo tri autora, kod Amijela Alkalaja, u delu *Prema Arapima i Jevrejima: ponovno pravljenje levantinske kulture* (*After Arabs and Jews: Remaking Levantine Culture*), kod Pola Gilroja, u delu *Crni Atlantik: modernost i dvostruka svest* (*The Black Atlantic: Modernity and Double-Conscious-ness*) i kod Mojre Fergason, u delu *Potčinjene drugima: britanske žene pisci i kolonijalno ropstvo, 1670-1834* (*Subject to the Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670-1834*)[11]. U tim delima nanovo su ispitani domeni za koje se nekad verovalo da ekskluzivno podrazumevaju samo jedan narod, pol, rasu ili klasu i pokazano je da su oni uključivali i druge. Dugo predstavljan kao bojno polje Arapa i Jevreja, Levant se u Alkalajevoj knjizi javlja kao mediteranska kultura zajednička i jednom, i drugom narodu; sudeći po Gilroju, sličan proces alterira, zapravo udvostručuje, našu percepciju Atlantskog okeana, o kojem se do sada mislilo kao o načelno evropskom prolazu. A u ponovnom ispitivanju neprijateljskih odnosa između engleskih vlasnika robova i afričkih robova, Fergasonova dopušta da dođe do izražaja složenija shema podele između belih žena i belih muškaraca, s novim redukcijama i dislokacijama koje iz toga proizlaze u Africi.

Mogao bih da nastavim da nižem primere. No, zaključiću kratko, tako što ću reći da – iako još uvek postoje animoziteti i nejednakosti, iz kojih je moje zanimanje za orijentalizam kao politički i kulturalni fenomen i proizašlo – danas je barem opšte prihvaćeno da oni ne predstavljaju večni poredak nego istorijsko iskustvo, čiji kraj ili bar delimično ukidanje može da se odigra vrlo brzo. Osvrćući se unatrag na to, sa distance koju pruža petnaest intenzivnih godina i raspoloživost masivnih novih interpretativnih i akademskih poduhvata koji treba da umanje efekte imperijalističkih okova na misao i ljudske odnose, *Orijentalizam* je bar imao zaslugu da se javno uključi u borbu koja se, naravno, podjednako nastavlja na Istoku i na Zapadu.

E. V. S.
Njujork
Mart 1994.

[10] *Ireland's Field Day* (London: Hutchinson, 1985), str. vii-viii.
[11] Alcalay (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Gilroy (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Ferguson (London: Routledge, 1992).

Indeks

Sadržaj

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.722(5-15)

САИД, Едвард В.
Orijentalizam / Edvard V. Said ; prevela s engleskog Drinka Gojković. – 2. izd. – Beograd ; Biblioteka XX vek : Knjižara Krug, 2008 (Beograd : Čigoja štampa). – 478 str. ; 17 cm. – (Biblioteka XX vek ; 112)

Prevod dela: Orientalism / Edward V. Said. - Tiraž 1000. – Napomene i. bibliografske reference uz tekst. – Registar.

ISBN 978-86-7562-068-6

a) Оријентализам b) Блиски исток – Културо-лошки аспект
COBISS.SR-ID 145935884

Izdanje BIBLIOTEKE XX VEK, Miloševska 53, Beograd i KNJIŽARE KRUG, Makedonska 5, Beograd. Za izdavače: Ivan Čolović i Đorđe Stojanović. Urednik: Ivan Čolović. Korektor: Slobodanka Marko-vić. Štampa: Čigoja štampa Tiraž: 1000 primeraka. Beograd 2008.



Mark Ože
PRILOG ANTROPOLOGIJI SAVREMENIH SVETOVA

Ranko Bugarski
JEZIK I KULTURA

Džeremi Kembel
LAŽLJIVČEVA PRIČA

Roh Sulima
ANTROPOLOGIJA SVAKODNEVICE

Ger Dejzings
RELIGIJA I IDENTITET NA KOSOVU

Milka Ivić
O REČIMA

Stef Jansen
ANTINACIONALIZAM

Dimitrije O. Golemovič
ČOVEK KAO MUZIČKO BIĆE

Mihail Riklin
PISMA IZ MOSKVE

Svetlana Slapšak
ŽENSKE IKONE ANTIČKOG SVETA

Milka Ivić
JEZIK O NAMA

Ivan Čolović
ETNO

Vjekoslav Perica
BALKANSKI IDOLI I-II

Marija Todorova
IMAGINARNI BALKAN

Mikloš Biro
HOMO POSTCOMMUNISTICUS

Ranko Bugarski
ŽARGON

Miodrag Popović
VIDOVDAN I ČASNI KRST

Žak Atali
BUKA

Loran Ober
MUZIKA DRUGIH

Mitja Velikonja
EVROZA

Teofil Pančić
KARMA KOMA

Srećko Horvat
PROTIV POLITIČKE KOREKTNOS

Božidar Jezernik
DIVLJA EVROPA

Teofil Pančić
KROZ KLISURINE

Edvard V. Said
ORIJENTALIZAM

ISBN 978-86-7562-068-6

